

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

FEMMES ET SIKHISME À MONTRÉAL : LE CAS DES  
REPRÉSENTATIONS DES FEMMES ET DES RAPPORTS HOMME-FEMME

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR  
JULIE VIG

JUIN 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

La réalisation de ce présent mémoire n'aurait été possible sans la contribution des membres de la communauté sikhe de Montréal. Je suis particulièrement reconnaissante envers Satwant, Parvinder, Manmeet, Simran, Daljit, Harpreet, Joti et Ramina pour leur ouverture et leur grande générosité. Aussi, je tiens à remercier Madame Seema Kaur et Monsieur Manjit Singh qui ont non seulement facilité mon intégration au sein de la *gurdwārā Nānak Darbār*, mais se sont également montrés d'une grande disponibilité pour répondre à mes questions.

Je tiens également à remercier chaleureusement mes directeur-trice de recherche qui ont su m'épargner de nombreuses sueurs froides au cours de cette *épreuve* qu'a été la rédaction ! Marie-Andrée Roy, votre support, votre dévouement hors du commun et votre contagieuse passion pour le savoir ont été et seront encore longtemps sources d'inspiration. Mathieu Boisvert :

ओह भाई माहब ! उस नेसीस को पूरा करने में आप की सहायता के लिए मैं मर्दत आप की आभारी रहूँगी धन्यवाद !

Enfin, un merci tout spécial à mes directeur-trice *informel·les*, Mariève et Bruno, ainsi qu'à Geneviève, Nicolas et ma famille pour leur infatigable soutien.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ .....	vi
NOTE.....	vii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
CADRE CONCEPTUEL ET MÉTHODOLOGIQUE .....	7
1.1 Cadre conceptuel.....	7
1.1.1 Représentations sociales : portrait général .....	7
1.1.2 Définitions retenues.....	10
1.1.3 Fonctions des représentations sociales .....	11
1.1.4 Structure et organisation des représentations sociales.....	12
1.1.5 Représentations et pratiques sociales .....	16
1.1.6 Division sexuelle du travail .....	20
1.1.7 Rapports sociaux de sexe .....	21
1.2 Cadre méthodologique .....	22
1.2.1 Approches : étude de cas et perspective féministe .....	22
1.2.2 Techniques de cueillette de données.....	23
1.2.3 Méthodes d'analyse et d'interprétation .....	25
CHAPITRE II	
REPRÉSENTATIONS DES FEMMES SIKHES : ÉCRITURES, HISTOIRE, TRADITION .....	27
2.1 Sikh-es et sikhisme.....	27
2.2 Position des femmes à l'époque de la naissance du sikhisme : regard hagiographique.....	32
2.3 Les femmes selon Gurū Nānak et ses successeurs .....	34

2.4	<i>Gurū Granth Sāhib</i> : représentations du féminin et du masculin .....	44
2.4.1	Problèmes soulevés par les traductions .....	45
2.4.2	Lecture féministe du corpus littéraire sikh .....	47
2.4.3	Critiques.....	49
2.5	Femmes et histoire .....	55
2.5.1	L'historiographie sikhe et l'apologie des femmes .....	56
2.5.2	Portraits hagiographiques de quelques femmes « exceptionnelles » .....	58
2.5.3	Représentations des femmes dans l'histoire : mères, sœurs, épouses, filles et guerrières.....	58
2.5.4	Historiographie sikhe et reconstruction du genre.....	61
2.6	<i>Rahit Maryādā</i> : cadre prescriptif de l'orthodoxie sikhe .....	65
2.6.1	Aperçu général : la place des femmes .....	67
2.6.2	<i>L'anand kāraj</i> et l'idéal prescrit de l'épouse .....	68
2.7	Femmes sikhes aujourd'hui .....	70
2.7.1	Écart entre discours et réalité ? .....	71
2.7.2	Transformations au sein des communautés sikhes de la diaspora ...	74
2.8	Sikhisme à Montréal et Commission Bouchard-Taylor.....	77

### CHAPITRE III

#### PRÉSENTATION ET ANALYSE DES RÉSULTATS.....81

3.1	La communauté sikhe : parcours migratoire de Vancouver à Montréal .....	81
3.1.1	Le parcours migratoire des femmes .....	84
3.1.2	Transformations des dynamiques familiales.....	85
3.1.3	La communauté sikhe de Montréal : portrait général.....	87
3.1.4	<i>Gurdwārā</i> : portrait général .....	88
3.1.5	<i>Gurdwārā Nānak Dārbar</i> et discipline rituelle.....	90
3.1.6	<i>Laṅgar</i> .....	92
3.1.7	<i>Sevā</i> .....	94
3.2	Présentation et analyse des résultats .....	96
3.2.1	Profil des répondantes .....	96
3.2.2	Les femmes migrantes .....	97

3.2.3	Les femmes non-migrantes.....	99
3.3	Représentations des femmes sikhes : noyau central de l'épouse.....	100
3.3.1	Les représentations du mariage et leurs justifications.....	103
3.3.2	Éléments périphériques : les rôles des épouses .....	107
3.4	Représentations des femmes sikhes : noyau central de la mère .....	112
3.4.1	Justifications du rôle de mère .....	116
3.4.2	Éléments périphériques: rôles de la mère dans la sphère familiale	119
3.4.3	Rôle dans la transmission religieuse et culturelle .....	124
3.4.4	Importance de l'éducation et de l'indépendance financière .....	128
3.5	Représentations des filles .....	131
3.5.1	Préférence traditionnelle pour les garçons.....	134
3.5.2	Rapports garçons-filles dans la sphère familiale.....	138
3.6	Représentations des rapports homme-femme.....	140
3.6.1	Représentations de l'égalité homme-femme .....	141
3.6.2	Justifications des inégalités : la culture <i>pañjābī</i> .....	145
3.6.3	Égalité religieuse <i>versus</i> inégalités culturelles .....	146
3.6.4	Lorsque les représentations de l'égalité s'actualisent en réalité ....	148
3.6.5	Le statut d' <i>amṛtdhārī</i> .....	150
3.6.6	Transformations des rapports homme-femme au sein de la <i>gurdwārā</i> .....	156
CONCLUSION .....		161
RÉFÉRENCES.....		167

## RÉSUMÉ

La tradition religieuse sikhe prend naissance sur le sol indien au XVe siècle avec son fondateur Gurū Nānak (1469-1539). Nés à l'époque médiévale en réaction au système hiérarchique de classes hindou basé sur l'inégalité sociale et religieuse de naissance, les enseignements de Gurū Nānak insistaient principalement pour lutter contre toute forme de discrimination entre les humains devant Dieu. Abolition de toute forme de ritualité, insistance sur le principe d'égalité, renforcement du statut des femmes comptent parmi les principales valeurs véhiculées par le premier *gurū*. Alors qu'en Inde ces valeurs n'ont pas toujours été mises au premier plan par l'institution, on remarque au sein des communautés sikhes immigrantes de l'Europe et de l'Amérique du Nord une forte volonté de réappropriation. Et le Québec ne fait pas exception. En effet, à Montréal, on remarque à la lecture du mémoire déposé par des représentants de la communauté sikhe montréalaise à la Commission Bouchard-Taylor que la question de l'égalité entre les sexes fait figure d'argument central visant à légitimer les croyances et valeurs sikhes auprès de la société québécoise.

Partant du constat que le discours sur l'égalité entre les sexes tenu par la tradition et prescrit par l'orthodoxie aujourd'hui ne s'actualise pas dans l'organisation communautaire de la vie religieuse à Montréal, nous avons cherché à comprendre comment les femmes se situaient par rapport aux orientations traditionnelles sur la question des femmes et des rapports homme-femme.

L'objectif de cette recherche de type exploratoire se résume donc à mieux comprendre les représentations des femmes et des rapports homme-femme que se forment les femmes sikhes fréquentant la *gurdwārā Nānak Darbār* de ville Lasalle.

La démarche méthodologique privilégiée est l'étude de cas et fait appel à deux techniques de collectes de données: l'observation participante et l'entrevue semi-dirigée. Huit femmes issues des première et deuxième générations ont été interrogées à l'aide d'un guide d'entretien d'une vingtaine de points visant à cerner les représentations qu'elles se forment d'elles-mêmes et des rapports homme-femme dans les sphères familiale et religieuse. Enfin, les résultats obtenus ont été analysés sous la perspective des théories des représentations sociales et des concepts de division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe.

sikhisme, femmes, représentations sociales, rapports homme-femme

## NOTE SUR LA TRANSLITTÉRATION

Mentionnons que tous les termes en *pañjābī* et en Sanskrit [*sanskṛtam*], ont été translittérés à partir de leur forme originale. Pour les termes en *pañjābī*, nous nous sommes aidée de deux ouvrages, à savoir le *Gurū Nānak Glossary* et *An Introduction to the Sacred Language of the Sikhs*, tous deux rédigés par Christopher Shackle. Pour les termes en Sanskrit [*sanskṛtam*], nous nous sommes référée au *Sanskrit-English Dictionary* de M. Monier-Williams.



## INTRODUCTION

### Problématique

La tradition religieuse sikhe prend naissance sur le sol indien au XVe siècle avec son fondateur Gurū Nānak [1469-1539]. Professés à l'époque médiévale en réaction au système hiérarchique de classes hindou basé sur l'inégalité sociale et religieuse de naissance, les enseignements de Gurū Nānak s'appuyaient principalement sur une volonté de lutter contre toute forme de discrimination entre les humains devant Dieu. C'est en prêchant en faveur d'un accès pour tous à la libération spirituelle [*mukṭī*] indépendamment de la caste, de la classe sociale, de la religion ou du sexe et en se positionnant en rupture face à l'hindouisme que Gurū Nānak a jeté les bases d'une tradition religieuse qui compte aujourd'hui plus de 20 millions d'adeptes dans le monde dont plus de 12 000 vivent actuellement sur l'île de Montréal.

L'enseignement de Gurū Nānak fut transmis de *gurū* en *gurū* jusqu'à la mort du dixième, Gobind Singh en 1708. Si on ne peut passer outre les transformations subites par les enseignements du fondateur au fil de l'histoire des dix *gurū*, il n'en demeure pas moins que le cœur de la doctrine sikhe s'appuie principalement sur les dits de Nānak. Abolition de toute forme de ritualité, condamnation du système de castes, insistance sur le principe d'égalité, renforcement du statut des femmes comptent parmi les principales valeurs véhiculées par le premier *gurū*. Plus spécifiquement, on retrouve dans les enseignements des dix *gurū* une insistance particulière sur le principe d'égalité entre les hommes et les femmes, insistance qui se manifeste notamment par une dénonciation des pratiques telles que la *sati*, la dot [*dāj*], l'infanticide, le mariage des jeunes filles, l'interdiction pour les veuves de se remarier, le port du voile et la réclusion des femmes à l'espace domestique [*pardā*]. La tradition hagiographique raconte que ces pratiques étaient

courantes au sein des communautés hindoue et musulmane de l'Inde et que les *gurū* se sont appliqués par leurs enseignements à assurer l'égalité entre les hommes et les femmes dans les sphères privée, publique et religieuse. Alors qu'en Inde ces valeurs n'ont pas toujours été mises au premier plan par l'institution, on remarque au sein des communautés sikhes immigrantes de l'Europe et de l'Amérique du Nord une forte volonté de réappropriation notamment en ce qui a trait à la question de l'égalité entre les hommes et les femmes. Et le Québec ne fait pas exception.

Il existe aujourd'hui au Pañjāb une forte orthodoxie représentée principalement par deux institutions, à savoir la *Shiromanī Gurdwārā Parbandhak Committee* [SGPC] et à l'*Akāl Takhat* d'Amritsar, deux instances responsables de la gestion et du contrôle des *gurdwārā* historiques du Pañjāb, de l'Haryānā et de l'Himachāl Pradesh. Ces deux institutions sont notamment auteures d'un code de conduite, le *Rahit Maryādā* dans lequel la vision normative de l'identité sikhe est représentée. En plus de définir les caractéristiques essentielles du-de la véritable sikh-e on retrouve dans le *Rahit Maryādā* une forte codification des rites et des pratiques qui doivent prendre forme dans toutes les *gurdwārā*, ainsi que la discipline quotidienne à laquelle doit souscrire tout-e sikh-e authentique. Aussi, le *Rahit Maryādā* fixe la norme des ritualités entourant la naissance, l'initiation [*amṛta sanskāra*], le mariage [*anand kāraj*] et la mort. Pour tous ces rituels de même que pour la conduite des cérémonies religieuses quotidiennes et la lecture publique des textes religieux, le code insiste particulièrement sur le fait que toutes femmes initiées [*amṛtdhārī*] peuvent, comme les hommes initiés, les officier de même qu'y participer.

Une revue de littérature préliminaire portant principalement sur les représentations des femmes et des rapports homme-femme dans les écritures, l'histoire et la tradition nous a permis de dégager des images, symboles, métaphores et analogies suggérant une certaine vision des femmes et des rapports homme-femme. De façon générale, les femmes sont représentées par des figures de mères, d'épouses,

de sœurs, de filles et de guerrières auxquelles on attribue des caractéristiques teintées d'abnégation telles que le sens du sacrifice et du service ainsi que la fidélité et la dévotion envers le mari et la famille. Ces quelques exemples de représentations caractérisent certes les femmes, mais également les rapports qu'elles entretiennent ou plutôt qu'elles se doivent d'entretenir avec les hommes. Cette revue de littérature nous a également conduit à l'analyse du discours de l'orthodoxie sikhe actuelle, par le biais du code de conduite *Rahit Maryādā* nous permettant de cerner là aussi, une insistance manifeste sur le principe d'égalité entre les hommes et les femmes dans la sphère religieuse.

À partir de cette revue de littérature, nous avons cherché à comprendre à l'été 2007 lors d'une recherche de terrain à la *gurdwārā harīmandir sāhib* d'Amritsar [Temple d'Or, siège de l'orthodoxie sikhe] comment ces représentations des femmes et des rapports homme-femme dégagées à même ces différentes sources *informaient* la réalité religieuse au sein de la *gurdwārā*. Autrement dit, nous avons cherché à comprendre le rapport entre discours et réalité en interrogeant des femmes sikhes et en observant la distribution des rôles au sein du lieu de culte. Quelques constats et pistes de réflexion ont émergé au terme de cette recherche. Pour la majorité des femmes interrogées, être femme était essentiellement lié aux rôles de mère dévouée et d'épouse fidèle. Nous avons également observé que le discours sur l'égalité entre les hommes et les femmes mis de l'avant par les autorités religieuses ne s'actualisait pas en contexte traditionnel. À Amritsar, malgré les prescriptions favorisant la pleine participation des femmes aux activités de la *gurdwārā*, on leur refuse non seulement la possibilité de conduire les principaux rituels, mais on en limite même la participation. De façon générale, ce sont les hommes qui gèrent la sphère du religieux alors que les femmes, pour leur part, gèrent la sphère du communautaire notamment en s'occupant de la cuisine commune et de l'entretien ménager des lieux.

Lors d'entrevues informelles menés auprès de femmes sikhes au cours de la dernière année à Montréal sur les différences qu'elles percevaient entre la place

des femmes dans les *gurdwārā* en Inde et la place des femmes dans les *gurdwārā* à Montréal, les femmes migrantes de première génération ne notaient généralement pas de différence alors que certaines femmes de deuxième et troisième générations disaient avoir vécu un choc culturel lors de leur première visite en Inde. Elles ne comprenaient pas pourquoi la participation aux rituels les plus importants leur était interdite. Et la cause de cet écart, selon elles, repose d'abord et avant tout sur le lourd passé de la tradition hindoue et son système de castes qui restent encore aujourd'hui fortement intériorisés par les sikh-es du Pañjāb. À Montréal, disaient-elles, puisqu'elles sont davantage détachées du contexte traditionnel hindou, elles ont la liberté de participer au même titre que les hommes à tous les rituels religieux et activités de la *gurdwārā*.

On remarque également au sein des communautés sikhes immigrantes de l'Europe et de l'Amérique du Nord une réappropriation du discours sur l'égalité par des groupes femmes désireuses d'améliorer leur position au sein de la communauté. Bien que l'on retrouve très peu de recherches académiques portant sur les femmes sikhes immigrantes, un certain nombre de recherches empiriques menées en Angleterre, aux États-Unis et au Canada anglais, suggèrent que les femmes sikhes de deuxième et troisième générations surtout, sont sensibles à cet écart entre le discours institutionnel sur l'égalité et les pratiques discriminatoires envers les femmes. On voit aussi apparaître depuis quelques années, des groupes de femmes sikhes de communautés immigrantes qui s'unissent sous différentes bannières, différentes organisations pour dénoncer toute forme de discrimination envers les femmes.

### **Question de recherche**

C'est dans ce contexte que prend forme la suite de ce projet de recherche. Ayant davantage travaillé en contexte traditionnel, nous transposons maintenant nos intérêts au Québec. C'est donc à partir de nos recherches antérieures que nous avons été amenée à nous questionner sur l'incidence des représentations des

femmes et des rapports homme-femme dans les écritures, l'histoire, la tradition, le discours orthodoxe et le discours institutionnel sur les représentations que se forment les femmes sikhes d'elles-mêmes et comment ces représentations se déploient dans les sphères familiale et religieuse. Quelques questions ont initié cette présente recherche : comment les femmes sikhes se situent-elles par rapport aux représentations des femmes et des rapports homme-femme véhiculées par la tradition? Les perçoivent-elles comme traduisant effectivement les rapports réels qu'elles entretiennent avec les hommes dans la vie familiale, sociale et religieuse? Et comment les femmes justifient, légitiment-elles leurs rapports avec les hommes par rapport à la tradition sikhe ? À partir de ces questionnements, nous avons résumé la question de recherche principale de ce mémoire en ces termes : Quelles sont les représentations des femmes et des rapports homme-femme que les femmes sikhes fréquentant la *gurdwārā Nānak Darbār* se forment-elles d'elles-mêmes et comment légitiment-elles les rôles qu'elles jouent au sein de la communauté de même que les rapports qu'elles entretiennent avec les hommes dans leur vie familiale et religieuse?

### **Division du travail**

Le présent mémoire se divise en trois chapitres. Le premier chapitre est consacré aux volets théoriques et méthodologiques à partir desquels nous avons étudié nos corpus contextuel et empirique. Il vise à dégager les principaux éléments théoriques retenus à partir des théories des représentations sociales et des concepts de division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe.

Dans le deuxième chapitre sont exposées les représentations dominantes des femmes et des rapports homme-femme que nous avons dégagées à partir d'une analyse thématique d'un échantillon de sources primaires, secondaires, internes et externes à la tradition sikhe.

Dans le troisième chapitre sont présentées et analysées les données issues de nos entretiens qui s'articulent principalement autour des représentations des épouses, des mères, des filles et des rapports homme-femme.

## CHAPITRE I

### CADRE CONCEPTUEL ET MÉTHODOLOGIQUE

#### 1.0. CADRE CONCEPTUEL

##### 1.1.1. Représentations sociales : portrait général

On attribue généralement à Emile Durkheim la première formulation du concept de représentation sociale exprimé par le concept de représentations collectives<sup>1</sup>. Alors que le concept de représentations collectives prend origine en sociologie, c'est plutôt en psychologie sociale au cours des années 60 que fut développé le concept de représentation sociale ainsi qu'entreprises les premières tentatives de théorisation<sup>2</sup>. En effet, suite à une période de latence au cours de la première moitié du XXe siècle, le concept de représentations collectives fut l'objet d'une attention renouvelée notamment dans les domaines de la psychologie sociale et de la sociologie. N'était plus alors question de comprendre les phénomènes sociaux sous les seules perspectives psychologisantes ou/et sociologisantes, mais bien de les aborder en tenant compte de leur caractère mental et social. Le psychologue social Serge Moscovici apparaît comme étant l'instigateur d'une théorie des représentations sociales visant l'étude des phénomènes sociaux en conjuguant à la fois les pôles individuel et collectif. Son initiative donnera lieu à d'importants travaux issus d'une diversité de disciplines en sciences sociales.

---

<sup>1</sup> Pour un portrait plus détaillé de l'évolution du concept de représentations collectives aux théories des représentations sociales, voir Serge Moscovici, « Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire », dans *Les représentations sociales*, sous la direction de Denise Jodelet, Paris, Presses Universitaires de France, 1997[1983], p. 79-103.

<sup>2</sup> Denise Jodelet, « Représentation sociale : phénomènes, concept et théorie », dans *Psychologie sociale*, sous la direction de Serge Moscovici, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 357.

La théorie des représentations sociales se distingue des approches cognitivistes en psychologie ainsi que des approches marxistes en sociologie en ce qu'elle tente d'étudier les représentations comme non strictement le fruit d'un processus cognitif, ni strictement comme déterminées par les pratiques sociales et les rapports sociaux. Une représentation sociale se situe toujours à « l'interface du psychologique et du social »<sup>3</sup> et son étude doit, en tous les cas, tenir compte d'une part, de « l'activité mentale déployée par les individus et les groupes pour fixer leur position par rapport à des situations, événements, objets et communications qui les concernent » et d'autre part, du contexte social dans lequel se situent les individus et les groupes, « les cadres d'appréhension que fournit leur bagage culturel (...) les codes, les valeurs et idéologies liés aux positions ou appartenances spécifiques »<sup>4</sup>.

Interface entre le psychologique et le social, l'étude des représentations sociales aujourd'hui adopte davantage une approche constructiviste de son objet plutôt qu'une approche objectiviste<sup>5</sup>. Autrement dit, contrairement à l'approche objectiviste qui sépare le sujet *qui se représente* de l'objet *représenté*, le monde objectif de l'univers subjectif, l'approche constructiviste s'appuie plutôt sur le postulat « qu'il n'y a pas de coupure entre l'univers extérieur et l'univers intérieur de l'individu (ou du groupe). Le sujet et l'objet ne sont pas foncièrement distincts. »<sup>6</sup>. Autrement dit, l'objet de la représentation est le fruit d'un travail subjectif de re-construction exprimant à la fois le sujet *qui se représente* ainsi que les conditions historiques, idéologiques et sociales à partir desquelles prend forme la représentation :

L'objet est alors reconstruit de telle sorte qu'il soit consistant avec le système d'évaluation utilisé par l'individu à son égard. Autrement dit, un objet n'existe pas en lui-même, il existe pour un individu ou un groupe et

<sup>3</sup> Denise Jodelet, « Représentation sociale : phénomènes, concept et théorie », p. 360.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>5</sup> Naïma Bendriss, *Représentations sociales, ethnicité et stratégies identitaires : le cas des femmes arabes du Québec*, thèse de doctorat, Université Laval, p. 12.

<sup>6</sup> Serge Moscovici, 1969, p. 9/cité dans Jean-Claude Abric, *Pratiques et représentations sociales*, Paris, PUF, 2001[1994], p. 12.



par rapport à eux. C'est donc la relation sujet-objet qui détermine l'objet lui-même. Une représentation est toujours représentation de quelque chose pour quelqu'un.<sup>7</sup>

Ainsi, l'étude des représentations sociales doit tendre à embrasser les dimensions sociales, affectives et cognitives des individus et des groupes :

(...) les représentations sociales sont des phénomènes complexes toujours activés et agissant dans la vie sociale. Dans leur richesse phénoménale on repère des éléments divers dont certains sont parfois étudiés de manière isolée : éléments informatifs, cognitifs, idéologiques, normatifs, croyances, valeurs, attitudes, opinions, images, etc. Mais ces éléments sont toujours organisés sous la forme d'un savoir disant quelque chose sur l'état de la réalité. Et c'est cette totalité signifiante qui, en rapport avec l'action, se trouve au centre de l'investigation scientifique. Celle-ci se donne pour tâche de la décrire, l'analyser, l'expliquer en ses dimensions, formes, processus et fonctionnement.<sup>8</sup>

Dans le but de répondre à notre question de recherche qui, rappelons-le, vise à comprendre *quelles sont les représentations des femmes et des rapports homme-femme que les femmes sikhes fréquentant la gurdwārā Nānak Darbār se forment d'elles-mêmes et comment légitiment-elles les rôles qu'elles jouent au sein de la communauté de même que les rapports qu'elles entretiennent avec les hommes dans leur vie familiale et religieuse*, nous déploierons un axe conceptuel s'articulant autour des théories des représentations sociales. Compte tenu de la diversité des perspectives dans le domaine de l'étude des représentations sociales, nous limiterons l'élaboration de notre cadre conceptuel en nous appuyant principalement sur les travaux de Denise Jodelet et Jean-Claude Abric.

---

<sup>7</sup> Jean-Claude Abric, *Pratiques et représentations sociales*, p.12.

<sup>8</sup> Denise Jodelet, « Représentations sociales : un domaine en expansion », dans *Les représentations sociales*, sous la direction de Denise Jodelet, Paris, Presses Universitaires de France, 1997[1983], p. 52-53

### 1.1.2. Définitions retenues

La définition que donne Denise Jodelet du concept de représentation sociale constitue le point à partir duquel se déploie le volet conceptuel de cette présente recherche. Selon Denise Jodelet, une représentation sociale :

(...) désigne une sorte de connaissance spécifique, le savoir du sens commun, dont les contenus manifestent l'opération de processus génératifs et fonctionnels socialement marqués. Plus largement, il désigne une forme de pensée sociale. Les représentations sociales sont des modalités de pensée pratique orientées vers la communication et la maîtrise de l'environnement social, matériel et idéal. En tant que telles, elles présentent des caractères spécifiques au plan de l'organisation des contenus, des opérations mentales et de la logique. Le marquage social des contenus ou des processus de la représentation est à référer aux conditions et aux contextes dans lesquels émergent les représentations, aux communications par lesquelles elles circulent, aux fonctions qu'elles servent dans l'interaction avec le monde et les autres.<sup>9</sup>

Ainsi définies comme forme de connaissances sociale et pratique, « concourant à la construction d'une réalité »<sup>10</sup> socialement partagée, les représentations sociales se présentent également comme un « système d'interprétation [qui régit] notre relation au monde et aux autres, orientent et organisent les conduites et les communications sociales »<sup>11</sup>. De plus, les représentations sociales sont dotées de caractéristiques objectivement repérables dont l'étude donne accès non seulement à la compréhension de l'univers de normes et de valeurs socialement partagées, mais également à la compréhension des processus logiques sous-jacents aux pratiques qui structurent et qui sont structurées à leur tour par les représentations. Enfin, l'étude des représentations sociales permet de comprendre les processus qui interviennent dans l'adaptation sociocognitive des individus<sup>12</sup> confrontés à des transformations de leur environnement immédiat.

<sup>9</sup> Denise Jodelet, « Représentation sociale : phénomènes, concept et théorie », p. 361-362.

<sup>10</sup> Denise Jodelet, « Représentations sociales : un domaine en expansion », p. 53.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>12</sup> Jean-Claude Abric, *Pratiques et représentations sociales*, p. 24.

Selon Jodelet les représentations apparaissent sous une multiplicité de formes et de contextes et plus particulièrement, elles « circulent dans les discours, (...) portées par les mots, véhiculées dans les messages et images médiatiques, cristallisées dans les conduites et les agencements matériels et spatiaux »<sup>13</sup>. De plus, les représentations sociales engendrent des « théories spontanées » porteuses de définitions de l'objet représenté ; définitions qui constituent la base de la vision du groupe socialement partagée.

### 1.1.3. Fonctions des représentations sociales

Suivant ainsi la définition générale du concept de représentation sociale avancée par Jodelet impliquant que les représentations sociales *présentent des caractères spécifiques au plan de l'organisation, des contenus, des opérations mentales et de la logique*, nous avons retenu le cadre théorique élaboré par le psychologue social Jean-Claude Abric en ce qui a trait à la structure, l'organisation et les fonctions des représentations sociales.

En accord avec la définition avancée par Jodelet, Jean-Claude Abric distingue principalement quatre fonctions aux représentations sociales et avance que celles-ci sont reconnaissables à une structure commune constituée d'un noyau central et d'un système périphérique.

Selon Abric, la première fonction d'une représentation sociale est qu'elle permet de savoir, de comprendre et d'expliquer la réalité. Elle constitue en quelque sorte la matrice, un *savoir commun*, à partir de laquelle-duquel les individus et les groupes acquièrent de nouvelles connaissances, les interprètent et les communiquent.

Les représentations sociales remplissent également une fonction identitaire dans la mesure où elles permettent de situer les individus et les groupes dans le champ

---

<sup>13</sup> Jodelet. « Représentations sociales : un domaine en expansion », p. 48.

social. Selon Abric, « elles définissent [non seulement] l'identité [des individus et des groupes, mais permettent également] la sauvegarde de la spécificité du groupe »<sup>14</sup>.

La troisième fonction dégagée par Abric consiste en ce que les représentations sociales « guident les comportements et les pratiques », et trois facteurs interviennent selon lui dans cette fonction d'orientation. D'abord, les représentations sociales « déterminent la finalité » des différentes situations ensuite, elles produisent « un système d'anticipations et d'attentes » et déterminent en ce sens, le dénouement des situations. Enfin, les représentations sont porteuses d'un système de valeurs et de normes et sont par le fait même prescriptives.

Enfin, la quatrième fonction selon Abric consiste en ce que les représentations sociales permettent de justifier après coup « les actions et les prises de position » des individus et des groupes. Selon Abric, la prise en compte des quatre fonctions des représentations sociales est indispensable à la compréhension de l'interaction entre représentations et pratiques sociales :

Par ses fonctions d'élaboration d'un sens commun, de construction de l'identité sociale, par les attentes et les anticipations qu'elle génère, elle est à l'origine des pratiques sociales. Par ses fonctions justificatrices, adaptatrices et de différenciation sociale, elle est dépendante des circonstances extérieures et des pratiques elles-mêmes, elle est modulée ou induite par les pratiques.<sup>15</sup>

#### **1.1.4. Structure et organisation des représentations sociales : systèmes central et périphérique**

Les représentations sociales ne sont pas strictement identifiables à leurs fonctions, mais également à une structure et une organisation communément partagées. En effet, selon Abric, les représentations sociales, en plus de leur dimension

---

<sup>14</sup> Abric, *Pratiques et représentations sociales*, p. 16.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 18.

fonctionnelle, sont toutes constituées d'un noyau central et d'un système périphérique, deux systèmes qui ont leurs rôles respectifs mais qui fonctionnent de façon complémentaire.

Le noyau central constitue le substrat à partir duquel sont générés, transformés et organisés le sens, la signification et les valeurs portées par la représentation. Il est construit à même les conditions sociales, historiques et idéologiques qui lient les membres d'un groupe et constitue en quelque sorte la base commune assurant la relative homogénéité de ce groupe. Le noyau central est ce qui assure la stabilité de la représentation dans le temps. La représentation peut subir des transformations à travers le temps par l'ajout, la modification ou la disparition d'éléments périphériques, mais si le noyau central change, c'est toute la représentation qui change.

Ainsi caractérisé par ses fonctions génératrice et organisatrice<sup>16</sup> et sa propriété d'être « l'élément le plus stable de la représentation »<sup>17</sup>, le noyau central se caractérise par deux dimensions distinctes pouvant également être complémentaires : les dimensions normative et fonctionnelle. La dimension normative du noyau central exprime ce qui relève de l'histoire collective, les valeurs et les normes du groupe. Selon Abric, ces éléments forment le cadre à partir duquel les individus et les groupes expriment des jugements et prennent position par rapport à l'objet de la représentation<sup>18</sup>. La dimension fonctionnelle, pour sa part, constitue le point d'ancrage de la représentation dans les pratiques. C'est en fonction des éléments fonctionnels du noyau central que les individus savent quelles conduites adopter lorsqu'ils font face à des situations impliquant « l'objet de la représentation ».

Ainsi, le noyau central constitue l'aspect de la représentation le plus résistant au changement par son ancrage dans un contexte plus large socialement partagé.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 35.

Moins susceptible d'être affecté par les transformations du contexte immédiat des individus, le noyau central :

(...) joue un rôle essentiel dans la stabilité et la cohérence de la représentation, il en assure la pérennité, le maintien dans le temps, il s'inscrit dans la durée et l'on comprend dès lors qu'il évolue — sauf circonstances exceptionnelles — de façon très lente. Il est plus relativement indépendant du contexte immédiat dans lequel le sujet utilise ou verbalise ses représentations ; son origine est ailleurs : dans le contexte global — historique, social, idéologique — qui définit les normes et les valeurs des individus et des groupes dans un système social donné.<sup>19</sup>

Par ailleurs, lorsque les individus font face à un changement de contexte — par exemple lorsqu'ils se doivent de s'ajuster à un nouveau contexte migratoire — c'est d'abord le deuxième système constitutif d'une représentation qui est susceptible d'intervenir. Selon Abric, le système périphérique est reconnaissable, contrairement au système central, à son caractère davantage changeant et par le fait qu'il soit déterminé par le contexte immédiat des individus. Composé d'éléments porteurs d'informations, d'opinions, de valeurs et de croyances, le système périphérique est ce qui constitue « l'interface entre le noyau central et la situation concrète dans laquelle s'élabore ou fonctionne la représentation »<sup>20</sup>. Selon Abric, c'est par le système périphérique que les individus peuvent intégrer de nouveaux éléments, générer des représentations individuelles modifiées qui permettent d'expliquer les transformations du contexte sans bousculer leur vision du monde et leur sentiment d'appartenance au groupe auquel ils s'identifient.

Selon Abric, le système périphérique remplit trois fonctions. D'abord une fonction de concrétisation selon laquelle la représentation prend ancrage dans la réalité. C'est par cette fonction que la représentation revêt une certaine concrétude permettant aux individus et aux groupes de la comprendre et la transmettre dans un langage accessible et compris par tous. C'est également par cette fonction que la représentation est objectivement repérable par le-la chercheur-e. En effet, elle

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 28

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 25

lui permet de saisir son contexte de production ainsi que son implication dans la dynamique des rapports sociaux des acteurs impliqués.

La deuxième fonction remplie par le système périphérique en est une de régulation. Lorsqu'intervient un changement de contexte social dans lequel s'inscrivent les individus et les groupes, ces derniers peuvent davantage répondre aux changements en intégrant au niveau périphérique de la représentation des éléments qui rétablissent l'apparente contradiction entre le noyau central de la représentation et les conditions imposées par un changement de contexte.

La troisième fonction qui en est une de défense, vise à protéger le noyau central de la représentation. Lorsque les individus sont confrontés à une transformation de leur environnement immédiat, ces derniers ont recours à des « mécanismes de défense » qui visent à éviter la contradiction entre le noyau central de la représentation et le nouveau contexte.

Ainsi, le noyau central d'une représentation est ce qui est partagé par l'ensemble des membres d'un groupe alors que le système périphérique est ce qui permet aux individus d'intégrer les éléments nouveaux sans pour autant être en complète rupture avec la vision du monde du groupe :

C'est l'existence de ce double système qui permet de comprendre une des caractéristiques essentielles des représentations sociales qui pourrait apparaître contradictoire : elles sont à la fois stables et mouvantes, rigides et souples. Stables et mouvantes parce que déterminées par un noyau central profondément ancré dans le système de valeurs partagé par les membres du groupe, mouvantes et souples parce que nourries des expériences individuelles, elles intègrent les données du vécu et de la situation spécifique, et l'évolution des relations et des pratiques dans lesquelles s'insèrent les individus ou les groupes.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 29

### 1.1.5. Représentations et pratiques sociales

Parmi les études qui s'appuient sur les théories des représentations sociales, peu de chercheur-es ont abordé leur objet en tenant compte de l'influence mutuelle des représentations et des pratiques. En effet, si certains, les sociologues du courant marxiste notamment, ont souvent abordé les représentations sociales comme exclusivement déterminées par le contexte et les rapports sociaux dans lesquels elles émergent, d'autres, en psychologie cognitive notamment, ont longtemps perçu les pratiques comme exclusivement déterminées par les représentations. Néanmoins, comme le soulève Abric, la question est peut-être moins de savoir lesquelles, entre les représentations sociales et les pratiques, déterminent les autres, mais plutôt de comprendre comment ces deux pôles complémentaires se déterminent mutuellement :

(...) la quasi-totalité des chercheurs sont d'accord sur le principe suivant : les représentations et les pratiques s'engendrent mutuellement. « On ne peut pas dissocier la représentation, le discours et la pratique. Ils forment un tout. Il serait tout à fait vain de chercher si c'est la pratique qui produit la représentation ou l'inverse. C'est un système. »<sup>22</sup>

Par ailleurs, Abric précise que dans certaines situations, c'est d'abord un changement au niveau des pratiques qui s'opère avant que soit engendrée une transformation des représentations, alors que dans d'autres situations, le contexte impose d'abord une transformation des représentations, représentations qui trouvent ensuite leur prolongement dans les pratiques. Abric illustre à l'aide de trois cas de figure les caractéristiques de situations qui d'une part, impliquent une détermination des pratiques par les représentations et d'autre part, une détermination des représentations par les pratiques.

Le premier cas illustre des situations où est observée une détermination exclusive des pratiques par les représentations. Il s'agit de situations « où la charge affective

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 230.



est forte, et où la référence — explicite ou non — à la mémoire collective est nécessaire pour maintenir et justifier l'identité, l'existence ou les pratiques du groupe »<sup>23</sup>. Dans ces situations, la cause des pratiques n'est pas à chercher dans des « causes objectives » ou une prescription explicite, mais bien dans la mémoire collective du groupe qui porte la représentation à l'origine de ces pratiques.

Le deuxième cas, où est observée une détermination des pratiques par les représentations, exprime des situations « non-contraindantes » face auxquelles les sujets impliqués bénéficient d'une certaine autonomie. Selon Abric, il arrive que l'individu fait face à une situation où le cadre normatif permet un éventail de conduites possibles : « dans [ces] situations [...] les normes existent, ainsi que les contraintes sociales, mais elles permettent des comportements différents [...] »<sup>24</sup>. Si on prend l'exemple de l'organisation religieuse et sociale de la *gurdwārā Nānak Darbār*, bien qu'elle soit régie par un code de conduite normatif, ce dernier n'interdit pas, par exemple, la lecture des textes religieux pour les femmes *amṛtdhārī*<sup>25</sup>. On pourrait ainsi penser que des jeunes femmes de deuxième et troisième générations dont les représentations des rapports homme-femme se sont transformées au contact de la société d'accueil, prennent l'initiative de lire les écritures lors d'un office du dimanche.

Le troisième cas exprime des situations où ce sont les pratiques qui déterminent les représentations. Dans ces situations, les individus et groupes se trouvent sous des contraintes imposées par un changement de l'environnement extérieur. Ces contraintes engendrent d'abord une transformation des pratiques et peuvent affecter les représentations dépendamment si les individus et les groupes perçoivent ce changement comme *réversible* ou *non réversible*.

Lorsque les individus et les groupes sont placés sous une contrainte qu'ils perçoivent comme temporaires, ils adoptent alors des pratiques provisoires pour

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 231

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 232

<sup>25</sup> Nous traiterons de la question du statut d'*amṛtdhārī* dans la section 3.6.4.

s'adapter à la situation en gardant à l'esprit que cette situation est réversible. Dans ce type de situations, on observe des transformations des pratiques sans que le noyau central des représentations en soit affecté. C'est plutôt le système périphérique qui intègre provisoirement des éléments nouveaux pour ajuster la nouvelle situation au système de valeur et ainsi éviter la contradiction :

Le "raisonnement" des sujets dans ce cas est tel que le décrit Flament : " de par les circonstances, je fais quelque chose d'inhabituel, mais j'ai de bonnes raisons pour cela". (...) Transformations de la représentation par les pratiques, certes, mais de certains éléments de son contenu [système périphérique] et non de ses principes générateurs et organisateurs [noyau central].<sup>26</sup>

Par ailleurs, lorsque la situation est perçue comme irréversible par les sujets, ces derniers adoptent des comportements, des pratiques qui, à plus ou moins long terme, engendreront une complète transformation des représentations. Abrieu soulève, à partir des travaux de Claude Flament, trois degrés de transformations.

Le premier degré de transformation est progressif et intervient lorsque les individus et les groupes doivent adopter des pratiques qui n'entrent pas complètement en contradiction avec le noyau central de la représentation<sup>27</sup>. Survient alors l'intégration de nouveaux éléments issus des nouvelles pratiques qui engendrera, à plus ou moins long terme, une nouvelle représentation.

Le deuxième degré de transformation est résistant et intervient lorsque le nouvel environnement impose des pratiques qui entrent en contradiction avec le noyau central de la représentation. Surviennent alors « des mécanismes de défense de la représentation : interprétation et justification *ad hoc* des nouvelles contraintes, rationalisations, références à des informations ou des normes externes à la représentation menacée [...] »<sup>28</sup>. Les individus et les groupes font donc appel à

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 236

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 236.

des « schèmes étranges »<sup>29</sup> pour contrer la dissolution de leur représentation. Cependant, lorsque les contraintes imposées par le nouvel environnement extérieur sont permanentes, la mesure de défense devra tôt ou tard engendrer une transformation complète de la représentation.

Le troisième degré de transformation est brutal et concerne les situations où les individus et les groupes se doivent d'adopter des pratiques qui remettent en question le noyau central de la représentation. Dans ce cas, explique Abric, même le « recours (...) » à des « mécanismes de défense » est inutile puisqu'aucun « schème étrange » ne peut justifier la mise en œuvre de ces pratiques nouvelles<sup>30</sup>. Dans ce cas, la représentation est l'objet d'une transformation brutale du noyau central de la représentation et par extension, de toute la représentation.

Les théories des représentations sociales seront utiles à deux niveaux. D'une part, à partir de la définition que donne Abric de la structure d'une représentation, nous chercherons à travers nos corpus théorique et empirique à cerner les représentations des femmes et des rapports homme-femme s'articulant chacune autour d'un noyau central et d'un système périphérique. D'autre part, la définition que donne Abric des fonctions des représentations sociales nous permettra de mieux comprendre les processus par lesquels les femmes orientent et légitiment leurs représentations et pratiques.

Nous conjuguerons aux théories des représentations sociales l'articulation des concepts de division sexuelle du travail et de rapports sociaux de sexe. À partir de nos observations préliminaires, nous constatons qu'il existe un écart entre discours et réalité et qu'il subsiste au sein de la *gurdwārā Nānak Darbār* une distribution inégalitaire des rôles ou, plus précisément, une division sexuelle du travail. Les hommes gèrent la sphère du religieux en occupant en majorité les postes de décision alors que ce sont principalement les femmes qui gèrent la

---

<sup>29</sup> Terme avancé par Claude Flament, dans Abric, *Pratiques et représentations sociales*, p. 236.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 236.

sphère du communautaire en s'occupant de la cuisine commune et de l'entretien ménager des lieux.

### 1.1.6. Division sexuelle du travail

Danièle Kergoat résume le concept de division sexuelle du travail comme étant d'une part, la forme que prend la division du travail social découlant des rapports sociaux de sexe et d'autre part, comme un produit de l'histoire et de la société qui :

(...) a pour caractéristique l'assignation prioritaire des hommes à la sphère productive et des femmes à la sphère reproductive ainsi que, simultanément, la captation par les hommes des fonctions à forte valeur sociale ajoutée (politiques, religieuse, militaires, etc.) »<sup>31</sup>.

Deux principes organisateurs sont à la base de cette forme de division sociale du travail: le principe de séparation et le principe hiérarchique. Selon le principe de séparation, il existe *naturellement* des rôles pour les femmes et des rôles pour les hommes. Le principe de hiérarchisation quant à lui veut que les rôles des hommes aient une valeur sociale ajoutée par rapport à ceux des femmes :

[La division sexuelle du travail] a deux principes organisateurs : le *principe de séparation* (il y a des travaux d'hommes et des travaux de femmes) et le *principe hiérarchique* (un travail d'homme « vaut » plus qu'un travail de femme). Ils sont valables pour toutes les sociétés connues, dans le temps et dans l'espace (...)»<sup>32</sup>

Cette division entre rôles pour les femmes et rôles pour les hommes est souvent légitimée sur la base d'un raisonnement naturaliste selon lequel le genre social épouse les paramètres immuables d'un sexe biologique. Mais ce raisonnement fallacieux comporte une erreur qui consiste justement à prendre pour acquis le

<sup>31</sup> Danièle Kergoat, « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », dans *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007 [2001], p. 36.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 36.

caractère impermanent de deux sexes biologiques<sup>33</sup>. En raisonnant de cette manière, on occulte la possibilité de voir les pratiques sociales se transformer puisque celles-ci seraient directement dictées par une loi naturelle du sexe. Selon Delphy, il en va plutôt dans le sens contraire, c'est le genre, les pratiques sociales et les rapports sociaux de sexe qui *informent* le sexe. Autrement dit, le sexe n'est pas un donné naturel immuable à partir duquel émergent la division sexuelle du travail et les rapports sociaux de sexe mais est plutôt *informé* par eux.

### 1.1.7. Rapports sociaux de sexe

Ainsi, la division sexuelle du travail est inextricablement liée aux rapports sociaux de sexe. Ces derniers sont un type de rapport social impliquant un « groupe social hommes » et un « groupe social femmes » traversé par une tension dont l'enjeu principal est la division du travail<sup>34</sup>. Kergoat précise que les rapports sociaux de sexe sont d'abord et avant tout des rapports de pouvoir au sein desquels le « groupe social femmes » se trouve dans la position de dominé alors que le « groupe social hommes » se trouve dans la position de dominant. Cependant, ces positions n'ont rien d'un caractère naturel, les rapports sociaux de sexe sont des construits, ce qui implique qu'ils sont inscrits dans l'espace et le temps et peuvent par le fait même faire l'objet de transformations.

Les concepts de division sexuelle du travail et de rapports sociaux de sexe s'ajoutent aux théories des représentations sociales dans le but d'une part, de mieux saisir la dynamique des rapports homme-femme au sein de la *gurdwārā* et d'autre part, de mieux comprendre les conditions de production, de reproduction et de transformation des représentations sociales<sup>35</sup> puisque comme Maria Jose Rosado Nunes le résume, « les activités symboliques [...] et l'organisation du

<sup>33</sup> Christine Delphy, « Penser le genre : quels problèmes ? », dans *Sexe et genre : de la hiérarchie entre les sexes*, coordonné par Marie-Claude Hurtig, Michèle Kail et Hélène Rouch, Paris, CNRS ÉDITIONS, [1991] 2003, pp. 89-101.

<sup>34</sup> Danielle Kergoat, « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », p. 39.

<sup>35</sup> Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 105.

pouvoir religieux, qui apparemment échappent aux rapports sociaux de sexe, sont en fait modelés par eux »<sup>36</sup>.

## 1.2. CADRE MÉTHODOLOGIQUE

### 1.2.1. Approches : étude de cas et perspective féministe

Pour la conduite de cette recherche exploratoire de type empirique, l'approche méthodologique privilégiée est l'étude de cas. Le cas à l'étude est les représentations des femmes et des rapports homme-femme que se forment les femmes sikhes fréquentant la *gurdwārā Nānak Darbār* de Montréal. Bien que limitée sur le plan de la représentativité statistique, l'étude de cas présente l'avantage d'explorer en profondeur des phénomènes négligés par les sciences sociales ou difficilement mesurables, en l'occurrence, l'étude des représentations des femmes sikhes<sup>37</sup>.

Cette approche méthodologique privilégiée est également traversée par une perspective féministe dans la mesure où la parole des femmes constitue le point de départ de cette étude. De plus, puisque l'un de nos postulats est qu'il existe une certaine distribution inégalitaire des rôles au sein de la *gurdwārā*, l'un des objectifs de la recherche consistera à chercher dans le discours des femmes qui seront interrogées, si les représentations qu'elles se font d'elles-mêmes et des rapports homme-femme sont porteuses d'ouvertures susceptibles d'engendrer des transformations des rapports réels vécus au sein de la *gurdwārā*. Pour mener à bien cette étude de cas, nous avons fait appel à deux techniques de collecte de données, à savoir l'entrevue semi-dirigée et l'observation participante.

<sup>36</sup> Maria José F. Rosado Nunes, « Religions », dans *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris : Presses Universitaires de France, 2007 [2001], p. 193.

<sup>37</sup> Simon N. Roy, « L'étude de cas », dans *Recherche sociale : De la problématique à la collecte de données*, sous la direction de Benoit Gauthier, Québec. Presses de l'Université du Québec, 2003 [2006], p. 168.

### 1.2.2. Techniques de cueillettes de données

#### Entrevue semi-dirigée

Suivant ici Abric selon qui « l'entretien guidé constitue toujours, à l'heure actuelle, une méthode indispensable à toute étude sur les représentations »<sup>38</sup> nous avons privilégié parmi les techniques possibles de collectes de données l'entrevue semi-dirigée. Contrairement à la technique du questionnaire qui fixe au préalable l'orientation de l'entretien, l'entrevue semi-dirigée « consiste en une interaction verbale animée de façon souple par le chercheur (...) [permettant] une compréhension riche du phénomène à l'étude (...) construite conjointement avec l'interviewé »<sup>39</sup>. Cette technique, bien qu'elle ne soit pas dénuée d'orientation, est caractérisée par une flexibilité permettant l'émergence de nouveaux thèmes. Enfin, l'un des principaux objectifs visés par l'entrevue semi-dirigée consiste à rendre explicite et comprendre l'univers représentationnel de l'interviewé-e qui est difficilement accessible par la simple observation.

À partir de notre revue de littérature contextuelle visant à soulever les principales représentations des femmes dans les écritures, l'histoire et la tradition sikhe, nous avons élaboré un guide d'entretien d'une vingtaine de questions ouvertes.

L'objectif des entretiens visaient principalement à cerner les représentations que se forment les femmes d'elles-mêmes ainsi que sur les représentations qu'elles se forment des rapports homme-femme dans leur vie familiale et religieuse. Ces entrevues d'une durée approximative de 30 à 45 minutes ont été enregistrées, retranscrites selon la méthode *verbatim* et le contenu a fait l'objet d'une analyse thématique à partir des méthodes d'analyse de contenu développées par Laurence Bardin, René l'Écuyer et Jean-Claude Abric.

<sup>38</sup> Abric, *Pratiques et représentations sociales*, p. 61.

<sup>39</sup> Loraine Savoie-Zajc, « L'entrevue semi-dirigée », dans *Recherche sociale : De la problématique à la collecte de données*, sous la direction de Benoit Gauthier, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2003 [2006], p. 296.

### Choix des répondantes et informateur·trice clés

Pour mener à bien ce volet ethnographique de notre recherche, nous avons procédé à huit entrevues semi-dirigées avec huit femmes se percevant comme sikhes et fréquentant la *gurdwārā Nānak Darbār* à ville Lasalle sur une base hebdomadaire. Parmi ces huit femmes, quatre sont migrantes de première génération — c'est-à-dire, originaires du Pañjāb et établies en permanence à Montréal — et quatre sont non-migrantes de deuxième ou troisième générations — c'est-à-dire nées à Montréal de parents sikhs. L'objectif visé par la formation de ces deux sous-groupes — migrantes et non-migrantes — consistait au départ à mettre en relief des similitudes et des différences au niveau des représentations des femmes et des rapports homme-femme.

Bien que le recrutement des répondantes à la *gurdwārā Nānak Darbār* se soit fait sans le recours d'un quelconque intermédiaire, nous avons néanmoins bénéficié de l'aide de deux informateur·trice [Manjit Singh et Seema Kaur<sup>40</sup>] clés qui ont facilité notre intégration au sein de la cuisine communautaire [*langar*], là où s'est principalement déroulé notre exercice d'observation-participante.

### Observation participante

Nous avons conjugué à la conduite d'entrevues semi-dirigées la méthode d'observation-participante. Cette technique s'inscrit dans une approche interactionniste qui place le·la chercheur·e en dynamique avec les sujets de l'étude et non pas strictement comme observateur·e détaché·e. Compte tenu des limites propres à la méthode d'entrevue semi-dirigée, l'observation-participante nous a permis de pallier certaines lacunes en recueillant des informations relatives au contexte spécifique dans lequel évoluent les répondantes, à savoir la *gurdwārā Nānak Darbār*. Ont été pris en considération principalement les fonctions, les

---

<sup>40</sup> Manjit Singh est président de la *gurdwārā Sāhib of Greater Montreal* alors que Seema Kaur est une pratiquante sikhe qui fréquente la *gurdwārā Nānak Darbār* sur une base régulière.



rôles et les actions des femmes au sein de la *gurdwārā* ainsi que leurs interactions avec les hommes. Nous nous sommes rendue à la *gurdwārā* sur une base quotidienne où nous avons pris des notes systématiques, descriptives et analytiques, dans un journal de bord. Nous avons également participé à la préparation du repas communautaire et l'entretien ménager de la cuisine [*laṅgar*] les dimanches matin, ce qui nous a permis d'établir des liens avec des femmes dans un cadre davantage informel.

### 1.2.3. Méthodes d'analyse et d'interprétation

Trois types de données ont fait l'objet d'une analyse thématique. L'analyse thématique consiste à « (...) repérer des “noyaux de sens” qui composent la communication et dont la présence et la fréquence d'apparition pourront signifier quelque chose pour l'objectif analytique choisi. »<sup>41</sup>. Dans un premier temps, nous avons mis en relief les représentations des femmes et des rapports homme-femme dans les sources primaires, secondaires, internes et externes retenues. Il va sans dire que ces sources ne composent pas la totalité de la littérature disponible en rapport au sikhisme et que seules ont été mises en relief les représentations des femmes et des rapports homme-femme présentes dans notre échantillon. Dans un deuxième temps, ont été analysées les données puisées à même les huit entrevues de même que les notes issues de l'exercice d'observation-participante. Dans les deux cas, les méthodes d'analyse de contenu développées par Jean-Claude Abric, Laurence Bardin et René L'Écuyer nous ont permis de cerner les principaux thèmes en repérant les « noyaux de sens » ainsi que les caractéristiques attribuées à ces thèmes ou systèmes périphériques. Enfin, nous avons procédé à l'interprétation des résultats à partir des théories des représentations sociales qui nous ont permis d'une part, de mieux comprendre quelles sont les représentations que se forment les femmes d'elles-mêmes et des rapports homme-

---

<sup>41</sup> Laurence Bardin, *L'analyse de contenu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991 [1977], p. 255.

femme et d'autre part, les processus par lesquels les femmes orientent et légitiment leurs représentations et pratiques dans les sphères familiale et religieuse. De plus, les concepts de rapports sociaux de sexe et de division sexuelle du travail nous ont permis de mettre en perspective nos données et de mieux les comprendre à partir de leur contexte d'émergence [famille et *gurdwārā*].

## **CHAPITRE II**

### **REPRÉSENTATIONS DES FEMMES SIKHES : ÉCRITURES, HISTOIRE, TRADITION**

L'objectif de ce chapitre est de présenter un portrait des représentations des femmes et des rapports homme-femme véhiculées dans un premier temps par les écritures, la tradition et l'histoire sikhes puis, dans un deuxième temps, dans le discours orthodoxe ainsi que dans le discours officiel tenu par l'institution sikhe de Montréal. Bien que notre échantillon de sources n'épuise ni l'étendue ni la diversité qui caractérisent la littérature interne et externe à la tradition, il exprime néanmoins les représentations qui dominent la tradition religieuse d'hier à aujourd'hui. Mais tout d'abord, afin de mieux situer le cadre à l'intérieur duquel s'inscrivent ces représentations, un bref portrait de la tradition religieuse sikhe s'impose.

#### **2.1. Sikh·es et sikhisme**

L'émergence du sikhisme remonte au XVe siècle avec la naissance de Gurū Nānak dans la ville de Talvaṇḍī située au nord-est de l'Inde [Pañjāb occidental] aujourd'hui partie du Pakistan. Professés en réaction au système hiérarchique de classes hindou basé sur l'inégalité sociale et religieuse de naissance, les enseignements de Gurū Nānak visaient particulièrement à lutter contre toute forme de discrimination entre les humains devant Dieu. C'est notamment par son insistance sur l'accès pour tous à la libération spirituelle [*mukṭī*] que Gurū Nānak

a jeté les bases d'une tradition religieuse qui compte à ce jour plus de 20 millions d'adeptes dans le monde<sup>42</sup>.

Les sikh-es s'appuient principalement sur deux sources pour retracer les événements marquants la vie de Nānak<sup>43</sup> : le *Gurū Granth Sāhib* et les *janam-sākhī*. Le premier, perçu par les sikh-es comme livre sacré dont les hymnes communiquent la vérité divine de l'*Akāl Purakha*<sup>44</sup>, comporte un total de 5714 hymnes dont 942 sont attribués à Nānak<sup>45</sup>. Le deuxième est une collection de récits hagiographiques relatifs à la vie de Nānak. Bien que la validité des faits qui y sont présentés soit mise en doute par les historiens, les *janam-sākhī* constituent néanmoins la principale source à partir de laquelle s'appuie la communauté sikhe pour retracer la vie de son fondateur.

Parmi cette collection de récits, on reconnaît généralement que le *purātan janam-sākhī* constitue la recension d'écrits hagiographiques faisant autorité au sein de la communauté sikhe aujourd'hui<sup>46</sup>. On y décrit non seulement le contexte entourant la naissance, les enseignements, les miracles et la mort de Nānak, mais on y relate également l'événement au cours duquel Nānak aurait reçu une révélation de l'*Akāl Purakha* ainsi que la mission de promulguer sa parole à l'humanité. On raconte qu'à la suite d'une méditation de trois jours dans les eaux de la rivière *Beas*, Nānak serait sorti en proclamant « *na koi hindū na koi musalamānu* » [il n'y a pas d'hindous ni de musulmans] signifiant l'égalité de tous devant l'*Akāl Purakha*. La communauté sikhe perçoit ce récit comme véhiculant l'événement fondateur du sikhisme.

<sup>42</sup> Cynthia Mahmood, « Sikhs in Canada: Identity and Commitment », In *Religion and Ethnicity in Canada*, sous la direction de Paul Bramadat et David Seljak, Toronto, Pearson Longman, 2005, p. 54.

<sup>43</sup> Lou E. Fenech, « Le sikhisme », In *Un monde de religions : les traditions de l'Inde*, sous la direction de Mathieu Boisvert, Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2002, p. 142.

<sup>44</sup> W.H. McLeod traduit *Akāl Purakha* par « The Timeless Being », alors que Lou E. Fenech rend le terme par la traduction française « l'Un Éternel ». [McLeod, *Historical Dictionary of Sikhism*, New Delhi, Oxford University Press, 2002 [1995], p. 26.; Fenech, « Le sikhisme », p. 140]

<sup>45</sup> Cole et Sambhi, *The Sikhs : Their Religious Beliefs and Practices*, Londres, Routledge Press, 2006 [1978], p. 212.

<sup>46</sup> Lou E. Fenech, « Le sikhisme », p. 143.

En ce qui a trait aux hymnes du *Gurū Granth Sāhib* attribués à Nānak, ces derniers véhiculent surtout des enseignements axés sur la libération spirituelle [*mukṭī*] de l'humanité. On y retrouve notamment sa conception du divin et du monde réel, de la nature humaine ainsi que du chemin que se doivent d'emprunter hommes et femmes pour réaliser la *mukṭī*. La conception du divin de Nānak apparaît dans l'hymne introductif du *Gurū Granth Sāhib*, le *mūlamantara*: « There is One Being/Truth by Name/Primal Creator/Without Fear/Without enmity/Timeless in Form/Unborn/Self-existent/The gift of the Guru »<sup>47</sup>. Le code de conduite orthodoxe [*Rahit maryādā*] prescrit aujourd'hui comme un devoir pour tout-e sikh-e, de croire que le *mūlamantara* constitue le premier principe de la foi.

En ce qui regarde sa conception du monde et de la nature humaine, Gurū Nānak professe que les humains sont tous égaux devant Dieu et que tous naissent avec un regard faussé sur le monde. La triade cœur-esprit-âme [*manu*] est la faculté humaine universellement partagée qui constitue le siège des émotions, de la conscience et de l'ego [*haiṁmaiṁ*] dans lequel est également inscrit l'ordre moral divin [*hukamu*]. Cependant, bien que les humains soient habités par le divin, il n'en demeure pas moins qu'ils sont constamment aveuglés par leur ego [*haiṁmaiṁ*] qui les maintient dans l'illusion [*māiā*] et le cycle des renaissances [*saṁsāru*] et les empêche de percevoir la vraie nature du monde traversée de toute part par l'*Akāl Purakha*. Seule une discipline méditative assidue marquée par la répétition du nom divin [*nāma simrana*] peut permettre au dévot de percer le voile de la *māiā* et réaliser sa libération spirituelle. Dans un hymne suivant immédiatement le *mūlamantara*, Nānak expose le chemin de la libération en cinq étapes [*pañj khaṇḍ*] dont la dernière qu'il décrit comme un état de béatitude [*sacc*

<sup>47</sup> Nikky Singh, « Translating Sikh Scriptures into English », In *Sikh Formations: Religion, Culture, Theory*, Vol. 3, No. 1, 2007, p. 38. [*ik-oañkār satī nāmu karatā purakhu nirabhau niravairu akāla mūrati ajūnī saibhan gura prasādi*][GGS, Darshan Singh, 2007, p. 1.] Il existe plusieurs traductions du *mūlamantara*, nous empruntons ici la traduction à la théologienne sikhe Nikky-Guninder Kaur Singh pour des raisons explicitées à la section 2.4.1.

*khaṇḍ*] survenant lorsque le dévot ne fait plus qu'un avec Dieu et se voit désormais libéré de ses karmas [*karamu*].

Succéderont à Nānak neuf *gurū* [Aṅgad, Amar Dās, Rām Dās, Arjan, Hargobind, Har Rai, Harikrishan, Tegh Bahādur et Gobind Singh] jusqu'à ce que le dernier, Gurū Gobind Singh, proclame en 1699 lors de la fête du Nouvel An [*vaiśākhi*], le *Gurū Granth Sāhib* comme le dernier des *gurū*<sup>48</sup>. La tradition raconte que c'est également lors de cette journée que fut formé l'ordre de la *khālśa*, introduit le rituel de l'initiation [*amṛta sanskāra*] et prescrit le port des cinq Ks<sup>49</sup> [*pañj kakāra*]. Les hommes sikhs baptisés devaient désormais porter le nom de famille Singh alors que les femmes initiées devaient porter le nom de Kaur<sup>50</sup>. Bien qu'une certaine forme d'institutionnalisation se soit instaurée plus tôt dans l'histoire du sikhisme<sup>51</sup>, ce récit représente le premier effort de définition de l'identité sikhe

<sup>48</sup> La notion de *gurū* provient du Sanskrit et signifie littéralement « vénérable professeur spirituel », « précepteur des dieux » [Monier-Williams, 2005, p. 359]. Cette notion s'avère essentielle pour saisir le cœur de l'univers religieux des sikh-es. Au cours de la période des dix *gurū* (1469-1708), les dévots sikhs considéraient comme seul véhicule susceptible de les conduire à la libération spirituelle (*mukṭi*), les enseignements des dix *gurū* qui, croyaient-ils, étaient la manifestation concrète des paroles divines (*gurū shabad/Akāl Purakha*) rendues disponibles aux hommes et aux femmes par la bouche du *gurū*. À la mort du dernier *gurū*, Gobind Singh, le *Gurū Granth Sāhib* fut désormais élevé au rang d'éternel *gurū*. Par conséquent, il n'y eut plus aucun successeur vivant, les sikh-es devaient dorénavant porter leur dévotion à l'ensemble des enseignements contenus dans le *Gurū Granth Sāhib*. Précisons finalement que le *Gurū Granth Sāhib* constitue l'un des quatre véhicules pouvant mener le dévot à s'unir au divin. Les trois autres *gurū* ou véhicules étant l'*Akāl Purakha*, la voix du divin présente dans tous les cœurs humains, les dix *gurū* humains traversés par la seule et même lumière divine puis enfin la *Gurū Panth* ou communauté des dévots dont la présence accentue le rapprochement au divin. Le *Gurū Granth Sāhib* constitue donc l'un des quatre véhicules vers le divin [Fenech, « Le sikhisme », p. 158; J.S., Grewal, *Sikh Ideology Polity and Social Order: From Guru Nanak to Maharaja Ranjit Singh*, New Delhi, Manohar, 2007, pp. 223-228].

<sup>49</sup> *Keśa* (poils non coupés), *kara* (bracelet d'acier), *kanghā* (peigne normalement porté dans les cheveux), *kaccha* (pantalon très court porté sous les vêtements) et *kirapāna* (petit couteau d'acier). Pour l'interprétation symbolique de la tradition en regard aux cinq Ks, voir notamment : Cole et Sambhi, *The Sikhs : Their Religious Beliefs and Practices*; W.H., McLeod, *Essays in Sikh History, Tradition and Society*, New Delhi, Oxford University Press, 2007. 292 p.

<sup>50</sup> Pour une discussion sur la validité historique de cette interprétation de la tradition relative à l'attribution des noms ainsi qu'à la prescription des cinq Ks, voir respectivement : Doris Jakobsh, « What is in a name?: Circumscribing Sikh Female Nomenclature », *In Sikhism and History*, édité par Pashaura Singh et N. Gerald Barrier, New Delhi, Oxford University Press, 2004, p.176-193 et McLeod, *Essays in Sikh History, Tradition and Society*, p. 115-123.

<sup>51</sup> L'une des premières manifestations de ce processus d'institutionnalisation est la construction de *gurdwārā* [au début appelées *dharamsālā*]. La *gurdwārā* est le lieu de culte privilégié des sikh-es qui signifie littéralement « porte du *gurū* ». Les sikh-es s'y rendent notamment pour souligner leur dévotion au *Gurū Granth Sāhib* [*divān*], entendre la lecture des textes religieux [*gurbānī kīrtan*] en

comme distincte des identités hindoue et musulmane. C'est enfin sur la base de cet événement que l'orthodoxie sikhe aujourd'hui a circonscrit à une définition, les contours de l'identité sikhe :

Any human being who faithfully believes in : I. One Immortal Being; II. Ten Gurus, from Nanak to Guru Gobind Singh Sahib; III. The Guru Granth Sahib; IV. The utterances and teachings of the ten Gurus and, V. The baptism bequeathed by the tenth Guru, and who does not owe allegiance to any other religion, is a Sikh.<sup>52</sup>

Malgré l'apparente simplicité d'une telle définition, W.H. McLeod démontre bien dans un chapitre intitulé *Who is a Sikh ?* la complexité de la question identitaire qui ne peut, selon lui, se résumer en une telle formulation succincte. Cette définition relève de l'orthodoxie et ne véhicule que la vision normative de l'identité sikhe. En réalité, la tradition religieuse sikhe est traversée par une dynamique de constantes transformations depuis ses débuts et encore aujourd'hui, ce qu'on appelle la communauté sikhe [*pantha*] n'est pas sans échapper à une certaine hétérogénéité. En effet, on retrouve dans les faits, contrairement à l'idéal normatif figé dicté par l'orthodoxie, toute une diversité de croyances et pratiques parmi des femmes et des hommes qui s'identifient toutes et tous comme sikh-es. Néanmoins, la définition de l'orthodoxie nous intéresse particulièrement pour cette présente recherche dans la mesure où elle est admise par l'institution sikhe de Montréal et informe par le fait même l'univers représentationnel de ses adhérent-es.

En terminant, notons que la religion sikhe, malgré sa population d'adeptes ainsi que sa répartition dans le monde, reste encore aujourd'hui très mal connue par le public de même que très peu étudiée par les chercheur-es du milieu académique. De surcroît, la question de la place des femmes dans la religion sikhe, si elle n'a

---

compagnie de la congrégation [*saṅgat*], participer à la cuisine commune [*laṅgar*], accomplir leur service [*sevā*], recevoir leur part de pudding sacré [*karāh prasāda*], symbole de bénédiction, ainsi que pour la célébration des principaux rituels et festivals.

<sup>52</sup> Site web du *Shiromanī Gurdwārā Parbandhak Committee*, <http://www.sgpc.net>, section « Sikh Rehat Maryada », consulté le 21 décembre 2008.

pas été confondue avec celle des femmes dans la religion hindoue<sup>53</sup>, a peu ou prou fait l'objet d'un examen approfondi. Quoi qu'il en soit, pour les fins de ce chapitre, il nous a été possible de recenser un certain nombre de sources, internes et externes à la tradition sikhe, nous permettant de dégager les principales représentations des femmes et des rapports homme-femme véhiculées par les écritures, l'histoire et la tradition sikhes. Il va sans dire que notre revue de littérature prétend moins à l'exhaustivité qu'au souci de dégager les représentations dominantes. Ainsi, seront examinées dans un premier temps les interprétations de la tradition des enseignements des *gurū* en regard à la question des femmes. Dans un deuxième temps, une attention particulière sera portée au travail d'herméneutique féministe des écritures sikhes entrepris par Nikky Singh ainsi qu'aux critiques qui lui sont adressées par des chercheur-es externes à la tradition. Dans un troisième temps, la question de la place des femmes sikhes dans l'histoire sera abordée sous le double rapport de l'historiographie féministe et des récits hagiographiques de quelques figures de femmes « exceptionnelles ». La quatrième section sera consacrée à dégager la place des femmes dans le discours orthodoxe par le biais d'une lecture du code de conduite [*Rahit maryādā*]. Enfin, sera introduite la question des femmes sikhes à Montréal par le biais d'un examen sommaire de quelques pistes de recherche dégagées à partir d'études ethnographiques menées en contexte migratoire et d'une présentation du discours officiel de l'institution sikhe de Montréal.

## **2.2. Position des femmes à l'époque de la naissance du sikhisme : regard hagiographique**

On affirme généralement sans réserve dans les études internes à la tradition le caractère révolutionnaire des enseignements de Gurū Nānak en regard à la question des femmes. On avance que jamais personne depuis l'ère védique ne s'était à ce point dévolu à réprover le traitement jusqu'alors fait aux femmes et à

---

<sup>53</sup> Rajkumari Shanker, « Women in Sikhism », In *Women in Indian Religions*, sous la direction de Arvind Sharma, New Delhi, Oxford University Press, 2002, p. 109.



se prononcer en faveur d'une égalité entre les sexes. Dans l'intention de mettre en relief l'avant-gardisme de Nānak, ces études soutiennent que les femmes indiennes sont depuis l'ère védique confinées à des rôles de second plan par rapport aux hommes<sup>54</sup>. On y souligne que malgré l'invitation au respect des femmes exprimée par plusieurs extraits des *veda*, en pratique, jamais les femmes n'ont été représentées autrement que comme l'ombre des hommes, que ce soit le père, le mari, le fils ou lorsqu'on parle des déesses, dans l'ombre d'un dieu. Mais plus particulièrement, l'époque moghole y est décrite comme ayant été la plus grave période de recul qu'ait connue l'Inde en regard au traitement des femmes. On soutient qu'au cours de cette période, la majorité des femmes étaient recluses à la sphère domestique et qu'aucun espace ne leur était alloué dans la sphère publique. Alors que subsistaient encore des pratiques aliénantes pour les femmes qui prévalaient en Inde depuis l'Antiquité — *sati*, infanticide, mariage des jeunes filles, dot [*dāj*], polygamie —, s'ajouta l'imposition du port du voile et la séclusion à l'espace domestique [*pardā*] ainsi que le refus pour les femmes d'accéder à l'éducation publique. Les autorités mogholes auraient détruit les seuls centres éducatifs jusqu'alors accessibles aux femmes, resserrant par conséquent leur espace de possibilités. Ainsi est généralement préparé le terrain par les chercheur-es internes à la tradition pour raconter le contexte d'émergence du sikhisme. En effet, la littérature hagiographique raconte sans réserve que l'époque moghole fut une période marquée par une radicale exclusion des femmes de la sphère publique les confinant exclusivement à la sphère domestique au sein de laquelle elles n'étaient considérées indépendantes dans aucune sphère aussi bien qu'à aucun stade de leur existence. En tant que filles, elles étaient sous l'égide de

---

<sup>54</sup> Ramesh Chander Dogra et Urmila Dogra, *The Sikh World: An Encyclopaedic Survey of Sikh Religion and Culture*, New Delhi, Pauls Press, 2003, p. 465.; Mahindar Kaur Gill, *The Role and Status of Women in Sikhism*, Delhi, National Book Shop, 1995, p. 15.; Kanwaljit Kaur, « Sikh Women » in *Fundamental Issues in Sikh Studies*, Chandigarh, Institute of Sikh Studies, 1992, p. 96.; Raj Pruti et Bela Rani SHARMA (édité par). 1995. *Sikhism and Women*, New Delhi, Anmol Publications Pvt Ltd, 1995, p. 1.; Nikky Singh, *The Feminine Principle in the Sikh Vision of the Transcendent*, England ; New York, NY, USA, Cambridge University Press, 1993, p. 33.; Sudarshan Singh, « Woman and the Sikh Gurus », In *Sikh Religion-Democratic, Ideals and Institutions*, New Delhi, Oriental Publisher, 1979, p. 116.

leur père, en tant qu'épouses, sous la surveillance de leur mari, et si elles devenaient veuves — et qu'elles ne se sacrifiaient pas sur le bûcher —, c'est sous l'autorité de leur fils qu'elles devaient se plier. Dans ce contexte, la position des femmes ne pouvait qu'être améliorée. Dans la prochaine partie du travail, nous insisterons plus particulièrement sur l'interprétation que se fait la tradition des enseignements des dix *gurū* en regard à la question des femmes.

### 2.3. Les femmes selon Gurū Nānak et ses successeurs

À en croire la tradition sikhe, l'émergence du sikhisme en Inde au XVe siècle constitue la pierre angulaire de l'émancipation féminine. De Gurū Nānak à Gurū Gobind Singh, ces piliers de la religion sikhe se seraient montrés soucieux, à divers degrés, d'améliorer la condition des femmes en condamnant des pratiques telles que la *sati*, la dot [*dāj*], le port du voile et la séclusion à l'espace domestique [*pardā*], le mariage des jeunes filles, la polygamie et l'infanticide et en invitant tout un chacun sur la voie de la libération [*mukṭī*], indépendamment de la caste, de la religion ou du sexe. Aussi, raconte-t-on que des efforts ont été mis de l'avant par chacun des dix *gurū* afin d'amplifier le champ d'action des femmes. On pense notamment à l'accueil des femmes dans la congrégation [*saṅgat*] ainsi qu'à la possibilité pour elles de non seulement assister aux offices religieux mais également de les conduire. Enfin, comme en témoigne la tradition, les dix *gurū* se seraient appliqués à déployer aux femmes un tout nouvel univers de possibilités aux frontières embrassant à la fois les sphères privée, publique et religieuse.

La tradition s'appuie principalement sur le *Gurū Granth Sāhib* pour rapporter les enseignements des *gurū* relatifs aux femmes. Notons ici que le *Gurū Granth Sāhib* est une œuvre scripturale regroupant les hymnes de Gurū Nanāk, Gurū Aṅgad, Gurū Amar Das, Gurū Ram Das, Gurū Arjan Dev, de Gurū Tegh Bahadur et de poètes issus de la tradition Sant principalement représentés par Kabīr,

Nāmdev et Raidas, puis de poètes soufis<sup>55</sup>. La version que l'on connaît aujourd'hui est le fruit d'une compilation du cinquième *gurū*, Gurū Arjan. À cette compilation, les hymnes du neuvième *gurū* ont été ajoutés ultérieurement pour former les éditions contemporaines. Inutile de préciser que la contribution des dix *gurū* à la question des femmes apparaît de façon inégale dans les écritures. En effet, le *Gurū Granth Sāhib* ne peut être lu comme un tout homogène. Différents *gurū* et poètes y ayant contribué, on ne peut chercher à trouver une seule et même vision des femmes. Ainsi retrouve-t-on des passages positifs, négatifs et ambivalents<sup>56</sup> non seulement parmi les *gurū*, mais également parmi les hymnes attribués au même *gurū*.

Le passage le plus cité par la tradition en regard à la question des femmes dans la religion sikhe relève d'un hymne de Gurū Nānak :

In a woman, man is conceived/From a woman he is born/With a woman he is betrothed and married/With a woman he contracts friendship/why denounce her, the one from whom even Kings are born?/From a woman a woman is born/None may exist without a woman.<sup>57</sup>

Il existe plusieurs traductions anglaises de ce passage. Nous présentons ici une traduction qui représente les traductions dominantes faisant autorité au sein de la communauté sikhe ainsi que dans le milieu académique. Toutefois, il existe certaines traductions soucieuses de faire apparaître le caractère non-sexiste des enseignements sikhs à l'égard des femmes qui évacuent la portion « the one from whom even Kings are born » pour opter pour des formulations plus neutres telles que « from whom all great ones are born »<sup>58</sup>, « one of whom are born great

<sup>55</sup> Fenech, « Le sikhisme », p. 154.; Cole et Sambhi, *The Sikhs : Their Religious Beliefs and Practices*, p. 212. Pour comprendre le processus de formation et de canonisation des écritures, voir également Pashaura Singh, *The Guru Granth Sahib: Canon, Meaning and Authority*, New Delhi, Oxford University Press, 2007 [2000], 318 p.

<sup>56</sup> Rajkumari Shanker, « Women in Sikhism », p. 115.

<sup>57</sup> GGS, Gopal Singh, 2005, p. 473. [*bhaṇḍi jamnīai bhaṇḍi nimnīai bhaṇḍi manganu vīāhu/bhaṇḍahu hovai dosatī bhaṇḍahu chalai rāhu/bhaṇḍu muā bhaṇḍu bhālīai bhaṇḍi hovai bandhānu/so kiu maṇḍā ākhīai jitu jamnāhi rājāna/bhaṇḍahu hī bhaṇḍu ūpajai bhaṇḍai bājhu na koi/nānaka bhaṇḍai bāharā eko sacā soi*]

<sup>58</sup> Nikky Singh, *The Feminine Principle in the Sikh Vision of the Transcendent*, p. 30.

ones of the earth »<sup>59</sup>, ou encore « by woman the future generations come »<sup>60</sup>. Mais comme le souligne Jakobsh, le passage original fait effectivement référence à la naissance de rois. En effet, dans le passage original [*so kiu mandā ākhīai jitu jammahi rājāna*] c'est le terme *rājāna* qui apparaît ce qui, littéralement, signifie « rois ». Cependant, Jakobsh souligne que l'interprétation de ce passage n'est possible que dans la mesure où est pris en compte le contexte dans lequel Gurū Nānak professait ses enseignements. La naissance des garçons en Inde a longtemps et est encore aujourd'hui regardée comme la plus haute des aspirations<sup>61</sup>. Par cet hymne, Gurū Nānak visait moins à faire l'éloge d'un tel idéal qu'à se positionner contre toute forme de hiérarchie sociale et à critiquer toute croyance en l'impureté relative à la naissance. Autrement dit, pourquoi considérer inférieures et impures les femmes qui donnent naissance à ce qui, socialement, est perçu comme relevant du plus grand accomplissement ?

Quoi qu'il en soit, pour les auteur-es internes à la tradition, on ne peut être plus clair, ce passage traduit parfaitement le fait que les femmes soient tenues en haute estime dans les fondements de la doctrine sikhe. En effet, la tradition interprète ce passage comme attribuant aux femmes, après Dieu, l'origine de l'humanité. Sans les femmes, les mères, les épouses, non seulement il n'y aurait pas de grands hommes, il n'y aurait tout simplement pas d'humanité. Toutefois, bien que ce passage traduise un certain respect pour les femmes, il traduit un respect pour un idéal bien particulier. Une femme est tenue en respect que lorsqu'elle est mariée, mère et qui plus est, engendre des rois :

Bridal imagery in Sikh scriptures reveals much about women's position in Punjabi society. Throughout the text, several themes recur that show that the

<sup>59</sup> Rajkumari Shanker, « Women in Sikhism », p. 116.

<sup>60</sup> Gagan Aneja, *Great Sikh Women*, Chandigarh, Unistar Books Pvt Ltd, 2007, p. 14.

<sup>61</sup> Doris Jakobsh, *Relocating Gender in Sikh History: Transformation, Meaning and Identity*, New Delhi, Oxford University Press, 2003, p. 25.

bride is one of the only roles women can play, all of which are in relation to men: daughter, sister, wife, and mother.<sup>62</sup>

While it is important to valorise these images, especially that of motherhood, it is equally important to be aware of the problematic invoking these images as well. For it is precisely these images which have led to essentialist notions of womanhood and women's roles in society, and they can be viewed as tools of control for what the ideal woman is to be and to do.<sup>63</sup>

Cette représentation idéale des femmes comme mères-procréatrices de fils présente donc le danger d'essentialiser les femmes et devient, par exemple, un terrain potentiel permettant de légitimer des pratiques telles que le fœticide et l'infanticide encore répandues aujourd'hui<sup>64</sup>. Mais sur ce point, les *gurū* se seraient également prononcés. En effet, la tradition attribue à Gurū Amar Dās la première formulation explicite contre l'infanticide « If a Brahmin kills a cow or a female infant, and accepts the offerings of an evil person/he is cursed with the leprosy of curses and criticism ; he is forever and ever filled with egotistical pride »<sup>65</sup>, condamnation que l'on retrouve également aujourd'hui dans le code de conduite orthodoxe, le *Rahit Maryādā* :

The following individuals shall be liable to chastisement involving automatic boycott: Anyone maintaining relations or communion with elements antagonistic to the Panth including (...) killers of female infants.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Randi Lynn Clary, *'Sikhing' a Husband: Bridal Imagery and Gender in Sikh Scripture*. Mémoire de maîtrise, Rice University, 2003, p. 73.

<sup>63</sup> Doris Jakobsh, « Gender Issues in Sikh Studies: Hermeneutic of Affirmation or Hermeneutic of Suspicion? », In *The Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora*, sous la direction de Pashaura Singh et N. Gerald Barrier, Delhi, Manohar, 1996, p. 50.

<sup>64</sup> Sur ce point, voir C. Christine Fair, « Female Foeticide Among Vancouver Sikhs: Recontextualising Sex Selection in the North American Diaspora », In *International Journal of Punjab Studies*, Vol. 3, No. 1, 1996, pp. 1-44.; R.L., Bath et Namita Sharma, « Missing Girls: Evidence from Some North Indian States », In *Indian Journal of Gender Studies*, Vol. 13, No.3, 2006, pp. 351-374.

<sup>65</sup> La référence apparaît dans Dogra, *The Sikh World: An Encyclopaedic Survey of Sikh Religion and Culture*, p. 217. La citation est extraite de la traduction du *Gurū Granth Sāhib* disponible sur [sriganth.org](http://sriganth.org), p. 1413. [*brahamaṇa kailī ghātu kanṅkā aṅcārī kā dhānu/phiṭaka phiṭakā koṛu badīā sadā sadā abhimānu*]

<sup>66</sup> Site web du *Shiromanī Gurdwārā Parbandhak Committee*, <http://www.sgpc.net>, section « Sikh Rehat Maryada », consulté le 21 décembre 2008.

Cette condamnation, qui apparaît également dans des codes de conduite [*Rahit*] antérieurs<sup>67</sup>, est aujourd'hui inscrite à l'entrée de l'*Akāl Takhat* siège d'autorité spirituo-temporelle de l'orthodoxie située dans la ville d'Amritsar au Pañjāb<sup>68</sup>.

Un des facteurs expliquant des pratiques telles que l'infanticide et le fœticide prend ancrage dans la croyance répandue dans la culture *pañjābī* que la naissance d'une fille est non seulement perçue comme inauspicieuse, mais constitue un fardeau financier. En effet, il est coutume dans les mariages *pañjābī* que la famille de la mariée compense financièrement et/ou matériellement [dot/*dāj*] la belle-famille. Cette coutume, qui s'est perpétuée jusqu'à aujourd'hui chez les sikh-es de l'Inde et de la diaspora, est perçue par l'orthodoxie comme une des corruptions causées par la religion hindoue. La tradition rapporte que cette pratique est étrangère au sikhisme et que sa condamnation est explicitement exprimée par Gurū Nānak dans le *Gurū Granth Sāhib* :

Across the continents, and throughout the Universe, the Lord's Glory is pervading. This gift is not diminished by being diffused among all/Any other dowry, which the self-willed manmukhs offer for show, is only false egotism and a worthless display/O my father, please give me the Name of the Lord God as my wedding gift and dowry.<sup>69</sup>

Bien que la coutume d'*offrir* la fille en mariage ne soit pas explicitement dénoncée dans ce passage, on perçoit que la condamnation de la pratique de la dot prend appui dans les écritures. Aussi, trouve-t-on aujourd'hui dans le *Rahit maryādā*: « No Sikh should accept a match for his/her son or daughter for monetary consideration »<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> « Those who kill their daughters cannot attain mukti. » « The faithfuls should forsake relations with a man who kills his daughter. One should not depend on his earnings of one's daughters. » Passages tirés des codes de conduite attribués respectivement à Desa Singh et Chaupa Singh cités par Sundarshan Singh, « Woman and the Sikh Gurus », In *Sikh Religion-Democratic, Ideals and Institutions*, New Delhi, Oriental Publishers, 1979, p. 123.

<sup>68</sup> Rajkumari Shanker, « Women in Sikhism », p. 123.

<sup>69</sup> Sriganth.org, p. 79. [*khaṇḍi varabhaṇḍi hari sobhā hoī ihu dānu na ralai ralāiā/hori manamukha dāju ji rakhi dikhālāhi su kūṛu ahankāru kacu pājo/hari prabha mere bābulā hari devahu dānu mai dājo*]

<sup>70</sup> *Rahit Maryādā*, article XVIII- I.

Plusieurs études portant sur la position des femmes dans l'Inde médiévale avancent que la pratique de la *sati* était non seulement répandue mais également hautement valorisée<sup>71</sup>. Lors du décès de son mari, une femme était socialement tenue en estime si elle acceptait de brûler sur le bûcher funéraire de son mari. La tradition sikhe rapporte que cette pratique était vivement condamnée par les dix *gurū*, mais plus particulièrement par les troisième et cinquième, Amar Dās et Arjan :

They should not be called sati, who cremate themselves with the dead husbands/Nanak says "They would be known as sati, who die (in life) suffering the pangs of separation."/They also are sati, who live with character in contentment.<sup>72</sup>

By burning oneself, the Beloved Lord is not obtained/Only by actions of destiny does she rise up and burn herself as a 'satee'/Imitating what she sees, with her stubborn mind-set, she goes into the fire/She does not obtain the Company of her Beloved Lord, and she wanders through countless incarnations/With pure conduct and self-restraint, she surrenders to her Husband Lord's Will/That woman shall not suffer pain at the hands of the Messengers of Death/Says Nanak, she who looks upon the Transcendent Lord as her Husband/is the blessed 'satee'; she is received with honor in the Court of the Lord.<sup>73</sup>

La tradition rapporte que les *gurū* étaient non seulement contre la pratique de la *sati*, mais qu'ils prêchaient en faveur du remariage des veuves. Cependant, cette condamnation semble davantage implicite dans le *Gurū Granth Sāhib* et à plusieurs endroits, la vision de la veuve est exprimée par des métaphores ambivalentes, voire négatives. On retrouve plutôt des hymnes qui expriment qu'une veuve ne deviendra jamais veuve si elle demeure concentrée sur le nom de son véritable mari, en l'occurrence Dieu :

<sup>71</sup> A.S. Altekar, *The Position of Women in Hindu Civilization, from Prehistoric Times to Present Day*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999 [1959], p. 133.

<sup>72</sup> GGS, Darshan Singh, 2007, p. 787. [*satiā ehi na ākhāni jo mariā lagi jalannih/nānaka satīā jānīanih jī birae cota marannih/bī so sātīā jānīani sila santokhi rahannih*]

<sup>73</sup> Sriganth.org, p.185 [*jalai na pātai rāma sanehī/kirati sanjogi satī uthi hoī/rahāu/dekhā dekhī manahāthi jali jātai/pria sangu na pāvai bahu joni bhavātai/sīla sanjami pria āgiā mānai/tisu nārī kau dukhu na jamānai/kahu nānaka jinni priu paramesaru kari jāniā/dhanu satī daragaha paravāniā*]

Nanak says, "I am widow since young age, and withering in the absence of my husband." "O! Baba (elder), bless me with spouse, I like God to be my husband, I am already His, O! Master lovable/Pervading four ages, three worlds, His word is final O! Master lovable/The Master of the three worlds is enjoying His wife, those without virtues are away/As one hopes so is his mind-set. The fully pervading (God) is fulfilling/Wife of God fully enjoys marital bliss. Neither she is a widow, nor badly dressed."<sup>74</sup>

That woman will never sit as widow, never there will be sadness for her/Allowing never there be sadness, she enjoys bliss day and night, she is comfortable at His home/Those who believe that God is luck-giver, they speak the blissful word/The virtuous collect virtues, remember their husband, they never suffer separation/Let us remember the true husband, everything will become worth doing.<sup>75</sup>

Ces passages expriment donc moins une défense pour le remariage des veuves qu'une invitation pour tous, hommes et femmes, à se souvenir que la véritable union se doit d'être entre l'épouse [l'humanité] et l'époux [dieu]. Nous reviendrons dans la partie suivante sur l'imagerie époux-épouse ainsi que sur le sexe attribué à Dieu dans les traductions anglaises du *Gurū Granth Sāhib*. Mais ce qu'il importe de noter ici est l'interprétation que s'est formée la tradition au fil de l'histoire. Il est aujourd'hui communément admis par la tradition que le remariage des veuves était encouragé par les *gurū*. Qui plus est, on retrouve dans le code de conduite orthodoxe [*Rahit maryādā*] une invitation explicite au remariage des veuves :

If a woman's husband has died, she may, if she so wishes, finding a suitable match for her, remarry. For a Sikh man whose wife has died, similar

<sup>74</sup> GGS, Darshan Singh, 2007, p.763. [*nānaka bālataṇi rāḍepā binu pira dhana kumalāṇī/bābā mai varu dehi mai hari varu bhāvai tisa kī bali rāma jīu/ravi rahiā juga cāri tribhavaṇa bāṇī jisa kī bali rāma jīu/tribhavaṇa kantu ravai sohāgaṇi avagaṇavantī dūre/jaisī āsā taisī manasā pūri rahiā bharapūre/hari kī nāri su saraba surāgaṇi ranḍa na mailai vese*]

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 582. [*sā dhana ranḍa na kabahū baisāī nā kade hovai sogu/nā kade hovai sogu anadinu rasa bhoga sā dhana mahali samānī/jini priu jāṭā karama bipātā bole amṛta bāṇī/guṇavanīṭā guṇa sārāhi apaṇe kanta samālahi nā kade lagai vijogo/sacārā pīru sālāhī-ai sabhu kichu karaṇai jogo*]



ordinance obtains. The remarriage may be solemnized in the same manner as the Anand marriage.<sup>76</sup>

Il importe de s'arrêter sur la dernière portion du passage. Au Pañjāb, le remariage des veuves est accompli selon un rituel bien particulier. Lors du décès de son mari, une veuve est enveloppée dans un drap et offerte en mariage à un des frères du défunt<sup>77</sup>. Cette prescription de l'orthodoxie vient rompre avec cette coutume par laquelle les veuves ne sont ni plus ni moins considérées comme des biens matériels.<sup>78</sup> Ainsi, selon la prescription orthodoxe, les veuves ne sont plus contraintes de marier l'un des frères de leur défunt mari, mais peuvent *choisir* un nouvel époux et se remarier selon le rituel *anand kāraj*.

En ce qui a trait à la polygamie, la tradition interprète certains passages du *Gurū Granth Sāhib* comme exprimant une critique explicite de la polygamie. Dans son ouvrage *the Position of Women in Hindu Civilization*, Altekār soutient que plusieurs extraits des *veda* expriment une valorisation du mariage monogame. Cependant, elle avance qu'en réalité, la polygamie était pratique courante au sein des castes [*jāti*] supérieures en Inde depuis l'Antiquité, plus particulièrement parmi les familles royales. Altekār affirme que la polygamie était symbole de richesse et de puissance du roi. De surcroît, la multiplication des mariages permettait au roi d'accroître ses alliances au niveau politique. Ainsi, il était socialement accepté qu'un homme se marie plusieurs fois pour s'assurer de la naissance d'un fils. Le fils était perçu comme indispensable à la perpétuation de la lignée familiale puisque croyait-on, la légitimité des rites post-funéraires ne reposait que sur le fils<sup>79</sup>. Sur ce point, les chercheur-es internes à la tradition rapportent qu'à l'époque médiévale, sous l'influence moghole, la polygamie

<sup>76</sup> Site web du *Shiromanī Gurdwārā Parbandhak Committee*, <http://www.sgpc.net>, section « Sikh Rehat Maryada », consulté le 21 décembre 2008.

<sup>77</sup> Nikky Singh, « Sikhism », In *Encyclopedia of Women and World Religion*, Vol. 2, New York, Macmillan Reference USA, 1999, p. 907.

<sup>78</sup> Nikky Singh, « Why Did I Not Light the Fire?: The Refeminization of Ritual in Sikhism », In *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 16, No. 1, 2000, p. 79.

<sup>79</sup> A.S. Altekār, *The Position of Women in Hindu Civilization, from Prehistoric Times to Present Day*, p. 105.

s'était répandue au sein des castes et classes sociales inférieures. Ils ajoutent que les *gurū* ont toujours condamné ce type de pratique discriminatoire et pour se justifier, la tradition s'appuie sur des extraits du *Gurū Granth Sāhib*. Cependant, à la lecture du *Gurū Granth Sāhib*, on s'aperçoit que peu de passages expriment explicitement la condamnation de la polygamie. En revanche, de façon générale, plusieurs extraits mettent en garde contre toute poursuite visant une accumulation des biens et plus précisément, la poursuite d'autres épouses :

O ! my mind, what kind of bad wisdom you are in/You are indulging in love for other's wife, taste of back-biting, and never are in devotion for God/You have not cared to know the path of emancipation, you always rush for collecting money/Nothing will accompany you in the end; you are chaining yourself in vain.<sup>80</sup>

Do not have love for, other's wealth, other's women, other's slandering/With the help of perfect Guru, serve the lotus-feet in heart.<sup>81</sup>

Useless are eyes, which look for beauty of others' women/Useless is the tongue, which indulges, in the tastes of food and other delicacies/Useless are the feet, which run for evil deeds/Useless is the mind, which greeds for other's greed/Useless is the body, which does no good to others/Useless is nose which inhales foul smell/Without realizing all have become useless/Nanak says: "Useful body is that which remembers name of God"<sup>82</sup>

Ainsi, ces extraits expriment moins une critique explicite de la polygamie qu'une mise en garde contre l'adultère et toute forme de poursuite et d'attachement aux biens matériels. Ce type de quête n'est jamais guidé que par l'ego [*haiūmaiṁ*], et détourne le croyant de la vérité en l'empêchant de se concentrer sur le nom divin, seul gage de libération [*mukṭī*].

<sup>80</sup> GGS, Darshan Singh, 2007, p. 631 [*mana re kaunu kumati tai līnī/para dārā nindīā rasa racio rāma bhagati nahi kīnī/mukati panthu jānio tai nāhani dhana jorana kao dhāiā/anti sanga kāhū nahī dīnā birathā āpu bandhāiā*]

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 379 [*para dhana para dārā para nindā ina siu prīti nivāri/carana kamala sevī rida antari gura pūre kai ādhārī*]

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 269 [*mithiā netra pekhata para pria rūpāda/mithiā rasanā bhojana ana svāda/mithiā carana para bikāra kau dhāvahi/mithiā mana para lobha lubhāvahi/mithiā tana nahī paraupakārā/mithiā bāsu leta bikārā/binu būjhe mithiā sabha bhae/saphala deha nānaka hari hari nāma lae*]

Par ailleurs, la tradition interprète plusieurs passages comme exprimant une valorisation du foyer familial [*girāhu*]. En effet, contrairement à la croyance brahmanique orthodoxe qui valorise l'idéal de l'ascète pour réaliser la libération, la tradition sikhe interprète les enseignements des *gurū* comme valorisant plutôt la vie familiale gravitant autour d'une relation de couple monogame :

The Gurus raised the concept of conjugal relations between man and woman to sacrosanct and spiritual (...) Visualising women in the noblest relationship which the Guru assigned to her as the loving wife and companion, he exhorts her to bring happiness to herself and her family by cultivating the qualities of fidelity, sweet temper, loving obedience, which certainly do not amount to subordination but form the only possible basis on which true fulfilment can be achieved by her. Without using such a phrase he has pictured her role in the manner of the ideal womanhood in India, as *Griha-Lakshmi* – the harbinger of bliss in the home.<sup>83</sup>

De cet extrait on peut certes dégager une vision naturalisante des femmes, nous y reviendrons dans la partie tradition et histoire. Ce qu'il importe de noter ici est que la majorité des passages du *Gurū Granth Sāhib* qui font référence au foyer familial semblent moins viser à en faire l'éloge qu'à critiquer l'idéal hindou de l'ascète [*sarṁiāsī*]. Autrement dit, l'image du foyer familial [*girāhu*] apparaît plutôt invoquée en réaction à la croyance brahmanique orthodoxe qui intégrait l'ascétisme comme stade final de vie menant à la libération: « May he be yogi, wandering sage, in ochre dress/May he be a house-holder, engrossed in rituals/Without realizing God, all are chained and taken away »<sup>84</sup>, « What fears a yogi ?/When in trees, in jungles, in homes and outside home is same One »<sup>85</sup>. Ainsi, plutôt qu'un éloge du foyer familial, les passages invoqués par la tradition semble davantage exprimer le caractère immanent du divin et la possibilité de réaliser sa *muktī* abstraction faite du mode de vie.

<sup>83</sup> Harbans Singh, « Place of Women in Sikhism: the Message of Sikhism », Delhi Gurdwara Management Committee, Delhi, India, 1978, p. 183.

<sup>84</sup> GGS, Darshan Singh, 2007, p.1169 [*jogī jangama bhagave bekha/ko girahī karamā kī sandhi/binu bījhe sabha kharāsi bandhi*]

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 223. [*jogī kau kaisā daru hohi/rūkhi birakhi grihi bāhari sohi (I) rahāu*]

Cela dit, ce qui nous importe davantage est l'interprétation que se fait la tradition des enseignements des *gurū*. Ainsi, il est généralement admis par la tradition que la vie de famille fait figure d'idéal dans les enseignements des *gurū*, ce qui ne signifie pas, affirme-t-elle, qu'on exigeait des femmes qu'elles demeurent confinées exclusivement à l'espace domestique. Non seulement les *gurū* se seraient positionnés contre le système du *pardā* [réclusion à l'espace domestique] imposé par les dirigeants moghols, ils se seraient employés à s'assurer de la pleine participation des femmes à la production, au maintien et à la transmission de la religion sikhe dans les sphères sociale et religieuse.

Prendre connaissance des récits qui constituent le socle moral et religieux d'une tradition religieuse nous semble fondamental puisqu'il permet en partie de comprendre ce qui *informe* la vie des croyant-es. Bien que l'étude de la question des femmes dans les enseignements des *gurū* a trait plutôt à la vision normative de la tradition religieuse, nous croyons important d'en prendre connaissance pour mieux saisir les représentations qui informent l'univers symbolique des sikh-es et plus précisément des femmes sikhes. La prochaine partie examinera les représentations des femmes et des rapports homme-femme dans les écritures sikhes.

#### **2.4. *Gurū Granth Sāhib* : représentations du féminin et du masculin**

Parmi les chercheur-es internes à la tradition qui se sont arrêté-es sur la question des femmes, une seule, Nikky Singh, apparaît se démarquer par l'ajout d'une perspective féministe à la lecture de l'histoire mais plus particulièrement des écritures sikhes. Dans la prochaine section, nous examinerons sommairement les représentations des femmes et des rapports homme-femme véhiculées par les écritures en nous appuyant sur les travaux de Nikky Singh. Nous porterons également une attention sur les critiques qui lui sont adressées par des chercheur-es externes à la tradition.

### 2.4.1. Problèmes soulevés par les traductions

Selon Nikky Singh, toutes les traductions anglaises du *Gurū Granth*<sup>86</sup> souffrent d'un androcentrisme qui n'est pas sans engendrer de lourdes conséquences auprès des deuxième et troisième générations de sikh-es de la diaspora. En effet, non seulement toutes les traductions anglaises actuellement en circulation imposent au texte original des divisions et des dualismes qui sont étrangers au *guramukhī*, elles introduisent également des termes androcentriques empruntés aux traditions judéo-chrétiennes qui suggèrent une cosmologie enserrée dans un cadre patriarcal. Singh appuie son assertion par le biais de trois exemples. Le premier tient à l'utilisation dans les traductions des termes « God », pour désigner le principe divin. Dans la traduction anglaise disponible sur le site *srigranth.org*, le terme « God » apparaît 5 195 fois<sup>87</sup>. Selon Singh, il n'y a rien dans la version originale du *Gurū Granth* qui permet de justifier une telle compréhension du divin comme étant masculin. En effet, affirme l'auteure, bien que certains termes servant à caractériser le principe divin apparaissent sous le genre masculin, ces derniers ne constituent qu'une minorité et la proportion de leur occurrence par rapport aux termes féminins est trop minime pour affirmer l'existence d'un Dieu masculin. Singh soutient que l'anglais est suffisamment fécond pour rendre le cœur du message véhiculé par le *Gurū Granth* sans avoir recours à du vocabulaire suggérant une vision masculine du principe divin. Ainsi, soutient-elle, le terme « God » peut être remplacé par des expressions telles que « Transcendent One », « Ultimate Reality », « Divine Principle » sans altérer le sens du message porté par les écritures.

Le deuxième exemple soulevé par Singh tient à l'utilisation du terme « Lord ». Le terme apparaît 7500 fois dans la traduction disponible sur le site *srigranth.org*<sup>88</sup>. Son utilisation exclusive pour désigner toute la diversité des qualificatifs attribués

<sup>86</sup> Omission volontaire du terme *Sāhib* puisque selon Nikky Singh, il s'agit d'un terme à connotation masculine.

<sup>87</sup> Nikky Singh, « Translating Sikh Scriptures into English », p. 37.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 37.

au divin vient non seulement aplatir la richesse sémantique des hymnes traitant de la nature divine, mais également l'encastrent dans des catégories patriarcales. Ainsi, la majorité des occurrences du terme « Lord » pourraient plus justement être remplacées par le terme « sovereign » :

Whereas the word 'Lord' is masculine alone, the term 'sovereign' is gender inclusive. Furthermore, a lord can be anything from the master of a tiny estate to the ruler of a country to the male God of Judaism and Christianity, whereas the term sovereign emphasizes the supremacy of a completely independent ruler, male or female, which is more in line with the intention of the Gurus.<sup>89</sup>

Enfin, le troisième exemple fait référence à l'utilisation du terme « Soul » qui selon Singh, vient casser la vision holiste sikhe du monde en imposant un cadre de pensée dualiste hérité de l'Occident. Rien dans les écritures sikhes ne correspond de près à ce terme qui suppose une dichotomie corps-âme associant le corps au *monde d'ici*, et l'âme au *monde de là-bas*. Au contraire, affirme Singh, la cosmologie sikhe est caractérisée par une organisation holistique ce qui implique que le principe divin n'est pas séparé du monde phénoménale, mais immanent. De plus, Singh précise que le recours à des couples dichotomiques tels que féminin/masculin, corps/âme, subjectif/objectif, individu/société n'est jamais sans s'accompagner d'une hiérarchisation des termes, favorisant l'âme aux dépens du corps, le féminin aux dépens du masculin :

Many feminists join in condemning this dualistic antithesis which lies at the heart of the patriarchal vision of reality. The alienation of the masculine from the feminine is discerned to be the root of all dualities out of which emerge all other forms of alienation, for example, the split of the mind from the body, the separation of the subjective self from the objective world, the subjective retreat of the individual from the social community.<sup>90</sup>

The male-female duality violates the wholeness of human nature, depriving each person of the other half (...) The tragic fact is that human qualities belonging to both sexes have been severed from the living unit of the human

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>90</sup> Nikky Singh, *The Feminine Principle in the Sikh Vision of the Transcendent*, p. 5.

organism, and instead, polarized and reified into either/or categories. The result is a victimization of both men and women. But as history has witnessed, women have suffered more. Not only the duality tears the self asunder, it also establishes a hierarchy, trivializing and debasing the feminine self while exalting the masculine.<sup>91</sup>

Outre la démonstration des limites propres à toute recherche travaillant avec des ouvrages de traduction, cette parenthèse sur les problèmes soulevés par les traductions anglaises dépasse le strict cadre d'une discussion académique et soulève un enjeu pratique sérieux<sup>92</sup>. En effet, Singh fait remarquer que les jeunes générations d'immigrants sikh-es aujourd'hui n'ont pas accès comme au Pañjāb aux outils linguistiques leur permettant d'approcher leur texte religieux dans sa version originale ce qui engendre une déformation de leur vision du divin et de tout l'univers représentationnel qui en découle.

#### **2.4.2. Lecture féministe du corpus littéraire sikh**

La contribution de Nikky Singh à l'étude de la question des femmes dans le sikhisme ne se limite pas à une stricte critique des traductions anglaises actuellement en circulation. En effet, dans son ouvrage *The Feminine Principle in the Sikh Vision of the Transcendent*, Singh entreprend une relecture féministe du *Gurū Granth* en explorant la présence d'images et de métaphores féminines attribuées au divin dans les écritures sacrées, dans les sources secondaires internes à la tradition et dans les sources externes à la tradition. Le vocabulaire féminin, les figures de mère, d'épouse ainsi que des portraits d'héroïnes de romans incarnant des idéaux tels que le piété, le courage, le partage et la liberté sont ainsi analysés à partir d'une herméneutique féministe visant à affirmer le caractère inclusif des genres de la doctrine sikhe.

---

<sup>91</sup> Nikky Singh, « The Sikh Bridal Symbol: An Epiphany of Interconnections », In *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 8. No. 2, 1992, p. 41.

<sup>92</sup> W.H. McLeod, *Historical Dictionary of Sikhism*, p. 85.

La thèse de Singh est que la dimension féminine constitue le cœur de la conception et de la perception du divin par les sikh-es. Bien que la *Réalité Ultime* soit au-delà des genres, elle se manifeste aux hommes et aux femmes par le biais de la lumière [*jotī*], la parole [*bāṇī*], la vision [*nadarī*], elle est aussi mère [*mātā*] et création [*kudarati*]. La figure de l'épouse [*sohāgaṇī*] tient également une place centrale dans les hymnes du *Gurū Granth*, apparaissant pour désigner l'idéal de dévotion que tout individu doit porter envers la *Réalité Ultime*. L'humanité est ainsi représentée par la figure d'une épouse pieuse avide de rencontrer son époux, Dieu, figure symbolisant le pont entre microcosme et macrocosme évacuant toute forme de dualisme :

The duality that differentiates, opposes, separates, excludes, carves off the other is gently erased by the bride ; the duality that trivializes and disparages women is obliterated in her person. The bride symbolically discloses varied images of how humankind can — and does — participate in interlinking realms of the family, society, nature, the cosmos, and the transcendent. She exemplifies a life lived not in fragments and divisions but as a dynamic and flowing continuum.<sup>93</sup>

Singh procède également à l'analyse de la déesse *Durgā* dans les écrits du dixième *gurū*, Gobind Singh et de cinq héroïnes [*Surḍarī*, *Rāṇī Rāj Kaur*, *Satvarī Kaur*, *Subhāgjī*, *Sushīl Kaur*]<sup>94</sup> des romans de Bhāī Vīr Singh, écrivain *pañjābī* du XIXe siècle. Bien qu'il s'agisse d'un corpus littéraire qui ne fait pas partie du canon sikh<sup>95</sup> Singh avance que sa diffusion et sa popularité au sein de la culture *pañjābī* suffisent à leur accorder une attention particulière.

Cette proéminence du féminin dans les sources primaires et secondaires et sa mise en relief par le biais d'une herméneutique féministe constitue, selon Singh, l'outil par excellence permettant d'évacuer le système de pensée patriarcal propre à la

<sup>93</sup> Nikky Singh, « The Sikh Bridal Symbol: An Epiphany of Interconnections », p. 42.

<sup>94</sup> Nikky Singh, *The Feminine Principle in the Sikh Vision of the Transcendent*, p. 155.

<sup>95</sup> En ce qui a trait à la controverse relative aux écrits du dixième *gurū*, voir Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries : Culture, Identity and Diversity in the Sikhs Traditions*, Delhi : Oxford University Press, 1994, 494 p. et W.H. McLeod, *Essays in Sikh History, Tradition and Society*, 292 p.



culture *pañjābī* d'hier à aujourd'hui. Ces images et métaphores du féminin de même que les modèles véhiculés par les héroïnes des romans de Bhāī Vīr Singh ont le pouvoir d'*informer* l'univers représentationnel des femmes sikhes aujourd'hui et de renverser l'ordre hiérarchique masculin-féminin qui traverse encore les sphères familiale, sociale et religieuse. Ainsi, l'imagerie féminine inhérente aux dits et écrits des différents *gurū* et poètes remplit davantage, selon Singh, qu'une simple fonction de figures de style ou de jeux littéraires. Sa fonction embrasse plutôt dans toute son amplitude l'univers symbolique et représentationnel des sikh-es et par extension, peut faire office d'assise ontologique permettant de légitimer une transformation de leur réalité. Autrement dit, les mots, loin d'être détachés du monde phénoménal en constituent plutôt le matériau susceptible d'informer les représentations que se forment les femmes d'elles-mêmes ainsi que les rapports qu'elles entretiennent avec les hommes.

Singh conclut que la prédominance du féminin dans le corpus littéraire analysé constitue le fer de lance à même de renverser le cadre patriarcal dominant dans la communauté sikhe d'hier à aujourd'hui. Aussi, l'auteure affirme qu'aucune image dans les écritures ne vise à diminuer, subordonner les femmes et qui plus est, l'imagerie féminine dans les écritures a souvent préséance sur le masculin. Enfin, selon Singh, on ne peut attribuer la cause des pratiques discriminatoires envers les femmes, encore répandues au sein de la communauté sikhe de l'Inde et de la diaspora, au corpus littéraire sikh. Au contraire, ce sont les écritures sikhes qui jettent les jalons pour améliorer la situation des femmes sikhes.

### 2.4.3. Critiques

Bien que l'ouvrage de Singh ait reçu un accueil favorable au sein de la communauté sikhe mondiale, il n'est pas sans avoir suscité des critiques de la part de certain-es chercheur-es externes à la tradition. Nous pensons entre autres ici à Doris Jakobsh, Rajkumari Shanker, Lou Fenech, W.H. McLeod et de Randi Lynn Clary.

Doris Jakobsh et Rajkumari Shanker sont de celles qui émettent une réserve face à l'approche herméneutique de Singh. À l'instar des deux auteures, bien qu'il y ait présence de passages valorisant la figure féminine dans le *Gurū Granth*, on y retrouve également une panoplie de passages ambivalents voire négatifs en regard des femmes : « The love for sons, for wife, is poison, none is your companion in the end »<sup>96</sup>, « The greed for wealth [*māiā*] is like an unchaste woman, (who is) ugly, lustful and lust spreading one »<sup>97</sup>, « The egoist is like a woman foul of mind »<sup>98</sup>, « One who worships the Great Goddess Maya/will be reincarnated as a woman, and not a man »<sup>99</sup> « Manmukhs are ruled by women and daily they give them gifts, they are impure, dirty and idiot/Those men who work as directed by women, they are impure, dirty, idiots »<sup>100</sup>. Ainsi trouve-t-on des images dévalorisantes pour les femmes qui souvent sont invoquées pour signifier l'attachement au monde matériel, le profane, un obstacle à la libération et la propriété des hommes<sup>101</sup>. De plus, l'être guidé par son ego [*haūmaiṁ*] et pris dans les filets de l'illusion [*māiā*], est comparé à une femme aux mœurs légères, libertine. Jakobsh avance toutefois que c'est surtout la figure de l'épouse qui est soustraite à une certaine ambivalence. Souvent représentée comme servile, obéissante, docile et dévouée<sup>102</sup>, la figure de l'épouse suggère un idéal de relation de couple basé sur la subordination de la femme :

There are many passages illustrative of the ambivalence surrounding the feminine gender, especially with regard to the 'wife.' On the one hand the feminine is celebrated, and on the other hand is presented contemptuously.

<sup>96</sup> GGS, Darshan Singh, 2007, p. 41. [*putu kalatu mohu bikhu hai anti belī koi na hoi (1) rahāu*]

<sup>97</sup> GGS, Darshan Singh, 2007, p. 796. [*māiā mohu dhraṇṇā nāri/bhūndī kāmāṇi kāmāṇīārī*]

<sup>98</sup> GGS, Gopal Singh, p. 639. [*manamukhi mailī ḍummaṇī bhāī daragaha nāhī thāu*]

<sup>99</sup> sriganth.org, p. 874. [*mahā māi kī pūjā karai/nara sai nāri hoi autarai*]

<sup>100</sup> GGS, Darshan Singh, 2007, p. 304. [*manamukhā dais ira jorā amaru hai nita devahi bhalā/jorā dā ākhiā purakha kamāvade se apavita amedha khalā*] Les passages ci-hauts ne sont pas tous soulevés par Jakobsh et Shanker.

<sup>101</sup> Rajkumari Shanker, « Women in Sikhism », p. 119.

<sup>102</sup> Rajkumari Shanker, « Women in Sikhism », p. 120. «Whereas subservience, obedience, docility and dedication by women were cherished and rewarded, such attributes by men are not (...) ».

Contrary to Singh's conclusions, female perfections is to be found in complete subjugation and self-abnegation to the male master.<sup>103</sup>

Jakobsh poursuit sa critique en reprenant les deux méthodes d'étude de textes avancées par Paul Ricoeur à savoir l'herméneutique du soupçon et l'herméneutique de l'affirmation. Selon Jakobsh, Singh procède à une lecture guidée par une herméneutique de l'affirmation consistant à mettre en valeur, uniquement, les images positives de la figure féminine. Alors que Singh conclut qu'il n'y a rien dans les textes de la tradition sikhe qui vise à diminuer les femmes, qu'au contraire, toute l'imagerie féminine qui traverse les écritures est positive et élogieuse « the sacredness and honour bestowed upon woman and is indicative of the multivalency and richness of her power. No negative association belittle her. »<sup>104</sup>, Jakobsh rétorque qu'en esquivant le caractère ambivalent des images du féminin dans la littérature, Singh semble plutôt s'inscrire au rang des chercheur-es sikh-es apologues et aurait davantage pu faire ressortir le « pouvoir affirmatif »<sup>105</sup> porté par les représentations du féminin dans les écritures en adoptant d'abord, une approche herméneutique du soupçon. Citant Ricoeur, Jakobsh soutient que l'herméneutique du soupçon consiste à « setting out from an original negation, advancing through a work of deciphering and (...) struggling against masks, and finally (...) put in the quest of a new affirmation. »<sup>106</sup>. Selon Jakobsh, en limitant sa lecture féministe du *Gurū Granth Sahib* à une stricte herméneutique de l'affirmation et en affirmant que la dépréciation de la femme est totalement étrangère à la vision du monde sikhe, Singh se bute à faire valoir le potentiel transformateur du *Gurū Granth Sāhib*. Autrement dit, c'est seulement en procédant d'abord par une lecture sceptique visant à décrypter toutes les représentations à caractère sexiste que Singh aurait pu dépasser ce regard

<sup>103</sup> Doris Jakobsh, « Gender Issues in Sikh Studies: Hermeneutic of Affirmation or Hermeneutic of Suspicion? », p. 51-52.

<sup>104</sup> Doris Jakobsh, *Relocating Gender in Sikh History : Transformation, Meaning and Identity*, p. 11.

<sup>105</sup> Expression tiré de Reagan et Stewart cité par Doris Jakobsh, « Gender Issues in Sikh Studies: Hermeneutics of Affirmation or Hermeneutics of Suspicion? », p. 53.

<sup>106</sup> Paul Ricoeur cité par Doris Jakobsh, « Gender Issues in Sikh Studies: Hermeneutic of Affirmation or Hermeneutic of Suspicion? », p. 53.

sceptique et en arriver à une affirmation légitime du cadre émancipateur du *Gurū Granth Sāhib* :

To know only the negative messages is disempowering; to uphold only the positive images is a naïve and superficial empowerment. To proffer both leads to a more accurate and genuine discussion of the feminine dimension within the Sikh tradition.<sup>107</sup>

Néanmoins, c'est particulièrement par une mise en relief d'images du divin relatives à la fiancée et à la mère que Nikky Singh tente de renverser le dualisme *théologico-patriarcal*. Puisque le divin peut être compris comme figure féminine, la réalité est moins susceptible de se calquer sur un cadre patriarcal reléguant les femmes au second rang. Pourtant, bien que l'étude de Singh mette en lumière des passages dans lesquels certains aspects du divin sont représentés comme mère (*mātā*) et parole (*bāṇī*), il n'en demeure pas moins que ces représentations sont toujours en relation subordonnée avec le principe divin qui est représenté par la figure de l'époux. Qui plus est, Lou Fenech fait remarquer que les analogies époux-épouse présentes dans les écritures sacrées, mettent en lumière un féminin qui n'a pas préséance sur le masculin<sup>108</sup> : « The bride is foolish, ignorant and unworthy. Her Husband Lord is Unapproachable »<sup>109</sup>. Dans ce type de relation analogique, même si le terme féminin désigne les femmes comme les hommes, le masculin est toujours maître de la relation.

Randi Lynn Clary renchérit en ce sens: « The scripture are full of passages describing how the bride must submit to her divine husband and approach him with fear (...) »<sup>110</sup>. En effet, à plusieurs endroits dans le *Gurū Granth Sāhib*, on compare l'être humain à une mariée qui souffre à chaque fois qu'elle est séparée de Dieu, représenté par la figure de l'époux : « The Guru's Word is the Bride's decoration and, so bedecked, she Surrenders herself to her Lord (...) She is known

<sup>107</sup> Doris Jakobsh, « Gender Issues in Sikh Studies: Hermeneutic of Affirmation or Hermeneutic of Suspicion? », p. 55.

<sup>108</sup> Fenech, « Le sikhisme », p. 168.

<sup>109</sup> *srigranth.org*, p. 245. [*mundha iāṇī bholī nigūṇā jīu piru agama apārā*]

<sup>110</sup> Randi Lynn Clary, 'Sikhing' a Husband: Bridal Imagery and Gender in Sikh Scripture, p. 12.

as the True Bride who, like a slave, wholly Surrenders to the Lord's Name »<sup>111</sup>. Contrairement à Nikky Singh, Clary soutient que les métaphores analogiques homme-générique-Dieu et épouse-époux présentes dans les écritures sikhes constituent la pierre de touche d'un modèle relationnel homme-femme patriarcal susceptible de se reproduire dans les rapports homme-femme. La cérémonie du mariage en est le parfait exemple. Selon W.H. McLeod, l'*anand kārāj* prescrit un ordre idéal des relations de couple calqué sur ces analogies. Alors que l'homme est invité à être le protecteur de la mariée, cette dernière se doit d'accepter son futur époux comme le maître de tout son amour et son respect<sup>112</sup>. Selon McLeod, la cérémonie du mariage consolide une relation de couple de type patriarcal. Clary abonde en ce sens en affirmant que loin de créer un plus large espace émancipatoire pour la femme, les métaphores féminines – et plus particulièrement celles relatives à la mariée – sont représentatives de la position d'infériorité des femmes *pañjābī* d'aujourd'hui. L'imaginaire des femmes *pañjābī* serait ainsi informé par ces analogies qui expliqueraient en partie la position d'infériorité vécue par une grande majorité de femmes sikhes aujourd'hui.

Singh émet deux réponses aux objections qui lui sont adressées. D'une part, le dualisme qui est perçu dans l'image de la relation entre l'épouse et l'époux n'est qu'apparent et temporaire puisque la finalité d'une telle relation est l'union-fusion. De plus, loin d'être dans une position subordonnée vis-à-vis un Dieu qui serait masculin, Singh avance que l'épouse constitue au contraire le paradigme par excellence pour tout homme et femme désirant réaliser l'union avec le divin :

The Sikh scriptural message is not the subjugation of the female to the male, for her Groom is beyond gender; rather, it is the rising of the individual spirit toward the Absolute (...) The central message of Sikh scripture is that the gap between the Divine Reality and the individual is bridged by following the bride's example of loving devotion.<sup>113</sup>

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 74

<sup>112</sup> W.H. McLeod, « Gender and the Sikh Panth », In *The Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora*, sous la direction de Pashaura Singh et N. Gerald Barrier, Delhi, Manohar, 1996. p. 40.

<sup>113</sup> Nikky Singh, *The Feminine Principle in the Sikh Vision of the Transcendent*, p. 116.

D'autre part, contrairement aux critiques qui perçoivent dans l'image de la relation épouse-époux un rapport de domination masculin-féminin, Singh ajoute qu'on se doit de prendre en considération le contexte dans lequel ont été composés ces hymnes. Alors qu'à l'époque médiévale les femmes indiennes étaient confinées à des rôles de second plan dans toutes les sphères, les hymnes des dix *gurū* accordent au contraire une primauté inédite à l'image de l'épouse pour illustrer l'expérience religieuse idéale :

The very fact that the male Gurūs identify with the female affirms a human situation. The ardour of their longing for the Infinite Reality is expressed in her voice. Male authors and poets in the Gurū Granth do not confront the female but seek to merge themselves with the feminine feelings and thoughts.<sup>114</sup>

À l'instar de Pruti et Sharma<sup>115</sup>, il importe de rappeler que les hymnes des *gurū* n'ont pas pour fonction première de réformer l'ordre social ou d'offrir un cadre de prescriptions éthiques. Le *Gurū Granth* est une compilation d'hymnes poétiques dont la fonction première est d'enseigner aux croyant-es les étapes du chemin menant l'union avec le divin. Aussi, l'image de la relation époux-épouse n'est pas à prendre au premier degré. Elle ne symbolise pas la relation que se *devraient* d'entretenir les hommes et les femmes :

This scripture of the Sikhs does not set up a strict deontology. It is not prescriptive; it is not proscriptive. Here, the Sikh Gurus voice their passionate experience for the divine, and its beauty and intensity has transformative powers for readers and hearers. Their verses resonate with inspiring female images, symbols, metaphors that validate and affirm women's physical, mental, and spiritual selves.<sup>116</sup>

L'ouvrage de Singh ainsi que les critiques qui lui sont adressées sont de précieuses sources de questionnements en ce qui a trait à notre sujet de recherche. D'un côté, Nikky Singh tente de démontrer qu'une mise en relief des images

<sup>114</sup> Nikky Singh, « The Sikh Bridal Symbol: An Epiphany of Interconnections », p. 45.

<sup>115</sup> Pruti et Sharma, *Sikhism and Women*, p. 4.

<sup>116</sup> Nikky Singh, « Re-Imaging the Divine in Sikhism », In *Feminist Theology*, Vol. 16, No. 3, 2008, p. 334.

féminines au sein des écritures sacrées est à même de transformer la réalité des femmes d'aujourd'hui, d'un autre côté, les critiques tentent de soulever le fait que les écritures sacrées sont ambivalentes sur la question de la femme.

## 2.5. Femmes et histoire

On s'en doute, il n'y a pas que les écritures sikhes qui puissent exercer une influence voire *informer* l'univers représentationnel des femmes sikhes d'aujourd'hui. En effet, les modèles de femmes ayant marqué l'histoire telle que racontée par la tradition sikhe sont susceptibles d'avoir une incidence non seulement sur la façon dont les femmes sikhes se perçoivent, mais également sur les rôles qu'elles jouent au sein de la communauté ainsi que sur les rapports qu'elles entretiennent avec les hommes. Or, l'histoire du sikhisme est plutôt marquée par une absence des femmes comme actrices et auteures de ce long récit. Ce mutisme cultivé à l'endroit de l'histoire des femmes, loin d'astreindre notre démarche à une impasse, nous est fort utile pour comprendre les dynamiques des rapports sociaux de sexe sous-jacents au contexte de production d'une histoire strictement masculine. Par ailleurs, l'émergence toute récente de récits de femmes à l'intérieur de la tradition sikhe peut également être révélatrice de transformations des rapports homme-femme au sein de la communauté sikhe.

La prochaine partie consiste à présenter deux types d'études traitant de la question des femmes dans l'histoire. D'une part, un portrait sommaire d'écrits apologétiques produits par des chercheur-es internes à la tradition sera présenté. Il s'agira de mettre en relief les représentations de quelques femmes « exceptionnelles » perçues par la tradition comme des figures exemplaires. D'autre part, nous présenterons brièvement les travaux de Doris Jakobsh dont l'objectif consiste à repenser l'histoire de la tradition sikhe selon une approche féministe et constructiviste. Dans la mesure où nous concevons les rapports homme-femme comme des construits de l'histoire, ce deuxième volet nous sera particulièrement utile pour contextualiser les représentations qu'ont les femmes

d'elles-mêmes et des rapports qu'elles entretiennent avec les hommes au sein de la communauté sikhe de Montréal.

### 2.5.1. L'historiographie sikhe et l'apologie des femmes

On retrouve un certain nombre de textes internes à la tradition qui s'emploient à dresser des portraits apologétiques de quelques femmes exceptionnelles qui auraient marqué l'histoire de la tradition. En effet, la tradition hagiographique s'est appliquée, bien que tardivement, à se reconstruire une histoire en *ajoutant* des récits relatant la vie de quelques femmes exceptionnelles. Ces récits sont non seulement présentés comme résumant à eux seuls le regard que porte la tradition sur les femmes mais également comme représentant l'histoire *des* femmes d'hier à aujourd'hui. De façon générale, ces figures de femmes exceptionnelles sont décrites comme étant des piliers de l'histoire s'étant prouvées égales aux hommes par leur service, leur dévotion, leur sacrifice et leur courage. C'est ce qu'exprime notamment Harbans Singh dans son ouvrage *The Heritage of the Sikh*, et son point de vue n'est pas sans être partagé par la majorité des chercheur-es internes à la tradition :

In conclusion, it may be said that in Sikhism, women were not only considered equal to men but they played a positive and significant role in the Sikh history. They proved their mettle in whatever sphere they chose to serve. They have stood shoulder to shoulder with their man-folk in war and in peace, in religious and social service, politics, and in other walk of life. Every chapter of Sikh history is full of adventures and sacrifices of these great women that have helped to make the Sikh community what is today<sup>117</sup>.

En revanche, on s'aperçoit à la lecture de ces récits hagiographiques que ces femmes dites exceptionnelles, sont toujours représentées comme l'épouse *de*, la sœur *de*, la mère *de* ou la fille *de* l'un ou l'autre des dix *gurū* ou de rois. En regard à ces récits, Jakobsh émet deux réserves. D'une part, ces portraits de femmes d'exception, en supposant qu'elles aient existé tel que les représente la tradition,

---

<sup>117</sup> Harbans Singh, « Place of Women in Sikhism: the Message of Sikhism », p. 193.



n'illustrent en fait qu'une fraction des femmes qui appartenaient à l'élite et qui s'inscrivaient dans la marge de la réalité quotidienne de la majorité des femmes sikhes. Autrement dit, parce qu'elles étaient épouses, sœurs, filles ou mères des *gurū* ou rois, ces femmes et leur récit de vie ne représentent certes pas, les *autres* femmes et leur réalité quotidienne.

D'autre part, il importe d'éviter d'opérer un saut entre le normatif et le factuel. Ces écrits historico-apologétiques prennent pour appui le modèle prescriptif de l'idéal de la femme préconisé par la tradition pour ensuite construire des récits de figures de femmes exceptionnelles. Ceci dit, les récits de femmes exceptionnelles expriment un idéal prescriptif. Ce saut jette un voile sur la réalité factuelle des femmes dans l'histoire dont on tait la contribution. Pourquoi donc, soutient implicitement la tradition, accorder une attention spéciale à la question des femmes dans le sikhisme puisque celui-ci ne pose problème ni dans les écritures, ni dans l'histoire. Mais il s'agit ici d'une esquivé résultant d'une confusion entre le normatif et l'opérationnel :

Normative beliefs and practices are those which are officially stated and prescribed or proscribed by a recognized religious authority, which can be a person, organization, or an official statement. Operative beliefs and practices, on the other hand, are those held by people.<sup>118</sup>

On perçoit donc, dans le cas qui nous intéresse ici, que les représentations des femmes que l'on se forme à la lecture de ces textes apologétiques ne rendent compte que du normatif. Ce regard évacue ainsi de l'histoire la réalité de toutes les femmes sikhes qui n'étaient ni épouses, ni sœurs, ni mères de personnalités importantes.

---

<sup>118</sup> Clarence O. McMullen, *Religious Beliefs and Practices of the Sikhs in Rural Punjab*, New Delhi, Manohar, 1989, p. 5.

### 2.5.2. Portraits hagiographiques de quelques femmes « exceptionnelles »

Bien que la tradition n'ait porté un regard que tout récemment sur la question des femmes dans l'histoire du sikhisme, on retrouve tout de même aujourd'hui un certain nombre d'études dans lesquelles sont représentées des figures de femmes véhiculant un idéal. De façon générale, les femmes sont représentées par des figures de mères, d'épouses, de sœurs, de filles et de guerrières auxquelles on attribue des caractéristiques empreintes d'abnégation telles que le sens du sacrifice et du service ainsi que la fidélité et la dévotion envers le mari et la famille. Ces quelques exemples de représentations caractérisent certes les femmes, mais également les rapports qu'elles entretiennent ou plutôt qu'elles se doivent d'entretenir avec les hommes. Ils traduisent également, dans une certaine mesure, l'historique des rapports homme-femme depuis l'époque des *gurū*, rapports qui se sont, au fil du temps, érigés en norme, formant ainsi aujourd'hui aux yeux de l'orthodoxie, un bassin de représentations prescriptives de l'idéal de *la* femme et des rapports homme-femme. La prochaine partie consistera à présenter un échantillon de portraits hagiographiques de quelques femmes « exceptionnelles » véhiculés par la tradition.

### 2.5.3. Représentations des femmes dans l'histoire : mères, sœurs, épouses, filles et guerrières

Dans son ouvrage *The Role and Status of Women in Sikhism*, M.K. Gill se donne comme objectif de redonner aux femmes sikhes la place qui leur est due dans l'histoire. Partant du constat que la question des femmes dans le sikhisme a été négligée par les historiens, pour des raisons qu'elle laisse obscures, Gill relate principalement les récits des femmes ayant évolué dans l'entourage des *gurū* et ayant contribué à étendre le champ du religieux et à déterminer le mode de vie idéal<sup>119</sup>. Les portraits de femmes ainsi présentés par Gill expriment un certain idéal de *la* femme communément accepté par la tradition. Qu'elles soient mères,

---

<sup>119</sup> Gill, *The Role and Status of Women in Sikhism*, p. 48.

sœurs, filles, épouses ou guerrières, toutes sont représentées comme des exemples de dévouement, de service, de modestie et de sacrifice envers surtout, le mari et la famille. Comme en témoigne le récit de vie de l'épouse de Gurū Nānak, Gill souligne que malgré l'absence de son mari, *Mata Sulakhni* a su accomplir son devoir en veillant à l'éducation de ses fils et à l'entretien du foyer domestique :

Young Mata Sulakhni stayed alone in a lonely house with her children (...) [She] spent her days very patiently, without any reproach rather brought up her sons so well that they did not feel the absence of their father, neither did her husband left his mission unfinished because of domestic cares and worries (...) Mata Sulakhni had to live without her husband but she never expressed the want of anything.<sup>120</sup>

Par ailleurs, plusieurs hagiographes attribuent le fondement de la cohésion sociale à l'effort des femmes dans le maintien de l'harmonie domestique. En effet, la préservation de l'ordre, du confort et du bonheur dans le foyer engendre forcément l'harmonie à l'échelle sociale, et ce sont les femmes, les premières, dont relève cette responsabilité: « It is through woman that order is maintained »<sup>121</sup>, « The Sikh Gurus gave due regard and honour to the women-folk and preached that they were the symbol of domestic harmony and happiness, social cohesion and unity »<sup>122</sup>. Qui plus est, il en revient aux femmes, principalement, de veiller au maintien ainsi qu'à la transmission de la religion.

Dans son ouvrage *Great Sikh Women*, Gagan Aneja souligne que l'on retrouve plusieurs passages du *Gurū Granth Sāhib* qui caractérisent les femmes comme *Batees Sulakhani* « a woman embellished with thirty two qualities ». Puis, elle cite la définition du *Mahan Kosh* pour exprimer les attributs de la femme idéale, attributs qui selon l'auteure ont fait de certaines femmes sikhes dans l'histoire, des femmes exceptionnelles :

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>121</sup> Gagan Aneja, *Great Sikh Women*, p. 14.

<sup>122</sup> Sudarshan Singh, « Woman and the Sikh Gurus », p. 125.

According to Mahan Kosh, (...) are attributed to a woman: Beauty, cleanliness, modesty, humility, concord, observance of religion, intelligence, knowledge, service, compassion, truth, dedicated love spouse, purity of mind, patience, frugality, beneficence, sobriety, chivalry, active habits, house decoration, respect of elders, proficiency in music, poetry, painting, domestic science and embroidery, respectful attention to guests and upbringing of children.<sup>123</sup>

Or, bien qu'un certain nombre de récits hagiographiques fassent transparaître, par le biais des portraits de femmes perçues comme exceptionnelles, un idéal de la femme au foyer, on ne peut toutefois généraliser cette perception à l'ensemble des chercheur-es internes à la tradition. En effet, plusieurs soutiennent que le rôle des femmes dans l'histoire ne se restreignait pas à l'espace domestique. Plusieurs femmes se seraient démarquées dans la sphère publique par leur participation active au maintien et à la diffusion de la religion en prenant part, entre autres, à la conduite d'offices religieux, au chant dévotionnel [*gurbānī kīrtan*] ainsi qu'à la mise sur pied de la cuisine communautaire [*laṅgar*] perçue comme le symbole par excellence de l'égalité entre tous par la tradition. De plus, la tradition rapporte nombre de récits de femmes guerrières incarnant les vertus d'intrépidité et de courage, s'étant battues, entre autres, contre l'oppression de l'empire moghol et plus tard, de l'empire britannique. Les figures de *Mata Surīdarī* et de *Mai Bhago* sont souvent invoquées pour illustrer la présence des femmes dans les sphères généralement occupées par les hommes. Alors que *Mata Surīdarī* est reconnue par la tradition pour avoir pris les commandes de l'ordre *khālsā* après la mort de Gobind Singh, *Mai Bhago* est reconnue pour ses qualités de guerrière :

Mai Bhago was the brave woman who shamed the 40 deserters to return to the battle of Muktsar (...) She led and fought in many battles for Guru Gobind Singh (...) Faith, truth and fearless were her ornaments. She herself took part in battle at Muktsar, where she displayed courage and skill. Guru Gobind Singh asked her to go back to her village. She expressed her desire to become an active soldier and stay in the service of the Guru. Her wish was granted and she stayed with the Guru as a member of his bodyguards.<sup>124</sup>

<sup>123</sup> Gagan Aneja, *Great Sikh Women*, p. 23.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 57-58.

Cet exemple, qui n'est pas sans suggérer une certaine valorisation d'un 'masculin' universel, est souvent mis de l'avant par la tradition pour illustrer que le principe d'égalité entre les hommes et les femmes énoncé par les *gurū* est également effectif dans le réel. Pourtant, comme le souligne Jakobsh, la figure de *Mai Bhago* illustre-t-elle l'égalité entre les sexes ou plutôt une valorisation de la 'masculinité' ? Après tout, la tradition la loue pour avoir réussi à s'élever au grade des gardes du corps de Gobind Singh et non pas pour ce qui lui était reconnu de 'féminin'. Tout au moins, la figure de *Mai Bhago* semble encore aujourd'hui exercer une influence auprès des femmes sikhes pour la seule raison qu'elle constitue l'exemple par excellence que « women can be anything »<sup>125</sup>. De plus, comme l'expriment les conclusions d'une étude ethnographique menée dans des *gurdwārā* des Etats-Unis et du Canada anglais auprès de jeunes femmes sikhes de deuxième et troisième générations, les figures de *Mai Bhago* et de *Surīdarī* sont les plus souvent citées comme incarnant l'idéal d'une femme exemplaire : « Two historical role models mentioned most often, however were women warriors : Mai Bhago an Sundari. »<sup>126</sup>.

Enfin, plusieurs autres portraits de femmes pourraient ici faire l'objet d'une présentation. Néanmoins, ce qu'on retient est que peu importe le degré d'émancipation suggéré par l'une ou l'autre des figures de femmes, il n'en demeure pas moins que toutes valorisent le rôle de mère comme allant naturellement de soi. Cette représentation des femmes comme mères, d'abord et avant tout, n'est pas étrangère au contexte historique dans lequel a évolué la religion sikhe et ses visions normatives des genres féminin-masculin.

#### 2.5.4. Historiographie sikhe et reconstruction du genre

D'autres études menées par des chercheur-es externes à la tradition approchent l'histoire du sikhisme selon une perspective constructiviste. L'une des

<sup>125</sup> Expression d'une des huit répondantes, Simran.

<sup>126</sup> Mahmood et Brady, *The Guru's Gift : An Ethnography Exploring Gender with North American Sikh Women*, p. 62. Réponse à la question « Who would be an ideal Sikh role model ? ».

contributions majeures, pour ne pas dire unique, à l'étude des femmes dans le sikhisme revient à Doris Jakobsh et son ouvrage *Relocating Gender in Sikh History*. L'ouvrage, bien que vivement controversé parmi certain-es chercheur-es internes à la tradition, constitue pour nous une référence pour comprendre selon quels processus s'est effectuée la construction du genre féminin à travers l'histoire du sikhisme et comment celui-ci en est venu à se consolider pour former aujourd'hui l'idéal normatif de *la* femme. Il s'agit ici d'une étude historiographique mettant en relief les différents acteurs et événements de l'histoire ayant contribué à forger dans l'imaginaire collectif des sikh-es, un idéal plus ou moins figé de *la* femme. Cette étude nous permet de poser une réflexion sur la question des genres qui n'est jamais à concevoir, selon Jakobsh, en dehors des déterminismes sociaux, culturels, politiques, militaires et historiques.

Selon Jakobsh, l'historiographie de la tradition sikhe a toujours interrogé les développements de son histoire à travers les catégories de classe, de caste et de religion. L'historiographie sikhe, à ce jour, est empreinte d'une indéniable dominance masculine reléguant au silence la composante du genre. C'est à partir de ce constat que l'auteure s'est donnée comme objectif d'aborder l'étude de l'histoire de la tradition sikhe selon une perspective féministe. Ainsi, pour traiter de la question de la construction du genre, Jakobsh a procédé en deux temps, par l'examen de deux périodes critiques, à savoir la période de la vie des *gurū* puis, la période suivant la mort du dixième *gurū*, marquée par la colonisation britannique et l'émergence des mouvements de réforme *Singh Sabhā*.

Jakobsh commence son étude par l'énonciation de quatre principes ayant fait obstacle à la représentation égalitaire des femmes par rapport aux hommes dans les études portant sur la tradition sikhe : les principes de silence, de négation, d'accommodation et d'idéalisation. Selon Jakobsh, non seulement l'histoire *tait* la contribution de femmes, elle la *nie* en la subsumant— de par sa particularité— sous la catégorie d'un 'masculin universel'. Il n'y a donc pas d'histoire des femmes, seulement une histoire de l'humanité, écrite par les hommes et calquée

sur leur l'histoire. En ce sens, Jakobsh met en relief le fait que l'écriture de l'histoire se soit arrimée [accommodation] aux structures patriarcales de l'époque et par le fait même, les a justifiées. Finalement, on retrouve uniquement dans les récits hagiographiques des figures de déesses et de femmes exemplaires [idéalisation]. Selon Jakobsh, les historien-nes commettent l'erreur d'occulter l'histoire des *autres* femmes sikhes en prenant pour acquis ces modèles de femmes idéalisées comme traduisant à eux seuls l'histoire des femmes sikhes.

Jakobsh poursuit avec une étude de l'époque des dix *gurū* [1469-1708] en s'attardant à une relecture féministe des écritures sacrées et des sources historiques afin d'en dégager les principaux discours sur le genre féminin et d'en saisir le processus de construction. Selon Jakobsh, malgré l'ambiguïté qui traverse certains discours, cette période a contribué à poser les fondations théologiques et rituelles ouvrant la voie aux femmes à une toute nouvelle possibilité de s'approprier l'espace religieux en occupant, par exemple, des positions d'influence au sein de la *gurdwārā* [administration, conduite des rituels].

Jakobsh continue sa recherche par une étude de la période post-*gurū* marquée par la colonisation britannique et l'émergence du mouvement de réforme *Singh Sabhā*<sup>127</sup>. Dans cette deuxième partie de son étude, l'auteure commence par dégager, à partir des sources issues de l'époque coloniale britannique en Inde, les discours sur le genre féminin et leur influence sur les élites sikhes et plus particulièrement sur le mouvement de réforme *Singh Sabhā*, mouvement qui sera au XIXe siècle à la base des réformes sociales et éducatives et surtout à la base de la diffusion d'une certaine vision normative de la femme sikhe, qui ne sera pas sans s'épandre jusqu'à l'orthodoxie sikhe d'aujourd'hui. Parmi les réformes éducatives mises de l'avant par la *Singh Sabhā*, on compte nombre de stratégies visant à donner accès à l'éducation aux femmes, stratégies qui n'étaient pas sans lien avec la volonté des élites de se démarquer de la religion hindoue.

<sup>127</sup> Littéralement assemblée des Singh. Notons que l'histoire de la tradition sikhe a connu plusieurs *Singh Sabhā*, Doris Jakobsh ne retient ici que l'assemblée qui eut une importance considérable sur la construction des genres, à savoir la *Tat Khālsā* de Lahore.

Parallèlement à ces stratégies qui s'accompagnaient d'un programme précis d'éducation des femmes marqué par la formation à la vie domestique, les élites composant la *Singh Sabhā* — majoritairement des hommes initiés [*amṛtdhārī*] issus de l'éducation britannique — ont cherché à circonscrire à une même définition les femmes sikhes. C'est ainsi que sont apparus de nouveaux rituels, de nouvelles règles vestimentaires et de nouvelles règles regardant la façon d'occuper l'espace religieux. Selon Jakobsh, cette vive attention portée à la question des femmes par les mouvements de réforme visait d'abord et avant tout à distinguer les sikh-es des non-sikh-es.

En effet, né en réaction à la menace d'assimilation exercée principalement par les hindous et les britanniques, cette nouvelle assemblée des Singh visait au départ à purifier la foi sikhe de toutes influences issues d'autres traditions et à standardiser les rites et croyances de la tradition pour constituer une congrégation de purs sikhs [*khālsā*]. Selon Jakobsh, bien que les sikhs appartenant à ce mouvement de réforme visaient principalement à se démarquer des hindous en rehaussant le statut des basses castes et des femmes, ils ne purent échapper à consolider des stéréotypes masculin-féminin hérités des colonisateurs.

Jakobsh conclut son étude par une exploration des voies par lesquelles les femmes ont pu s'appuyer — dans une certaine mesure limitée — sur les diverses réformes déployées par la *Singh Sabhā* pour s'approprier l'espace religieux et d'y participer en tant qu'agentes actives.

Avant de clore ce chapitre, nous ne pouvons passer à côté d'une lecture plus approfondie du code de conduite sikh, le *Rahit maryādā*. Bien que la rédaction et l'officialisation de ce texte soient toutes récentes [1949], il s'agit d'un texte exerçant une influence au sein des communautés sikhes de l'Inde et de la diaspora. Dans le cadre de notre recherche, l'étude de ce code de conduite constitue une étape nous permettant de mieux saisir le cadre prescriptif à



l'intérieur duquel est régie l'organisation religieuse au sein des *gurdwārā* de Montréal, et plus particulièrement, la *gurdwārā Nānak Darbār*.

## 2.6. *Rahit maryādā*: cadre prescriptif de l'orthodoxie sikhe

Le *Rahit Maryādā* constitue le cadre prescriptif qui régit l'organisation religieuse de toutes les *gurdwārā* du Pañjāb, de l'Haryānā et de l'Himachāl Pradesh. Rédigé en 1949, il représente la vision normative de l'identité sikhe préconisée par l'orthodoxie. Perçu par la tradition comme directement issu des dits du dixième *gurū*, Gobind Singh<sup>128</sup>, le *Rahit Maryādā* circonscrit la définition du-de la sikh-e en vertu de l'identité *khālsā*. La *khālsā* est la communauté des initiés, des purs ayant reçu l'*amṛta*, le nectar de l'immortalité selon le rituel d'initiation [*amṛta sanskāra*] institué par le dixième *gurū* en 1699. Sont exclus de cette redéfinition identitaire tout mouvement considéré comme marginal<sup>129</sup>. Rappelons qu'en plus de définir les caractéristiques essentielles du-de la véritable sikh-e on retrouve dans le *Rahit Maryādā* une forte codification des rites et des pratiques qui doivent prendre forme dans toutes les *gurdwārā*, ainsi que la discipline quotidienne à laquelle doit souscrire tout-e sikh-e. Aussi, le *Rahit Maryādā* fixe la norme des ritualités entourant la naissance, l'initiation [*amṛta sanskāra*], le mariage [*anand kāraj*] et la mort. Pour tous ces rituels de même que pour la conduite des cérémonies religieuses quotidiennes et la lecture publique des textes religieux, le code insiste particulièrement sur le fait que toutes les femmes initiées [*amṛtdhārī*] peuvent, comme les hommes initiés, les officier de même qu'y participer.

La version finale du *Rahit maryādā*, qui résulte d'un long processus historique s'étalant sur près de 300 ans<sup>130</sup>, fut approuvée et publiée par la *Shiromanī Gurdwārā Parbandhak Committee* [SGPC], instance décisionnelle directement

<sup>128</sup> Pour une discussion plus approfondie de l'évolution historique du code de conduite, voir McLeod, *Essays in Sikh History, Tradition and Society*, p. 105-114.

<sup>129</sup> Sur les groupes perçus comme marginaux par l'orthodoxie, voir Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikhs Traditions*, 494 p.

<sup>130</sup> McLeod, *Essays in Sikh History, Tradition and Society*, p. 143.

issue des mouvements de réforme *Singh Sabhā* aux XIXe et XXe siècles<sup>131</sup>. De pair avec l'*Akāl Takhat* d'Amritsar, la SGPC représente aujourd'hui l'orthodoxie sikhe porteuse de la vision normative de l'identité sikhe. En plus de gérer l'organisation religieuse de toutes les *gurdwārā* comprises à l'intérieur des territoires du Pañjāb, de l'Haryānā et de l'Himachāl Pradesh, ces deux institutions veillent à la mise en application et au respect du *Rahit maryādā*, code dont l'influence s'étend aujourd'hui aux communautés sikhes de la diaspora :

(...) *SMR [Sikh Rahit Maryāda]* has so far stood the test of time remarkably well. It has run through numerous editions, it has admitted very little in the way of amendment, and it has absolutely no rivals. The SGPC continues to issue it, both in its original Punjabi and in English translation; and if a Sikh seeks an answer to any problem of personal observance or Khalsa ritual *SMR* is the *Rahit-nama* to which he or she is likely to turn.<sup>132</sup>

Et Montréal ne fait pas exception. À la *gurdwārā Nānak Darbār* où notre étude de terrain s'est déroulée, on n'hésite pas lors des grandes fêtes à distribuer des exemplaires du *Rahit maryādā*. De plus, des entretiens informels auprès de représentants officiels de la *gurdwārā Nānak Darbār* ainsi qu'auprès du président de la *gurdwārā Sāhib of Greater Montreal*, Manjit Singh, nous confirment que l'organisation de la vie religieuse se base sur le *Rahit maryādā*. Il convient donc pour les fins de ce travail, de s'arrêter sur la place qu'occupent les femmes dans

<sup>131</sup> Plus particulièrement, la SGPC remonte au mouvement de réforme *Singh Sabhā* de Lahore fondé en 1879, initié par des élites sikhes. Au départ, compte tenu du contexte colonial marqué par l'instabilité aux niveaux social, religieux et politique, la *Singh Sabhā* était mue par une volonté de purger la tradition sikhe des influences hindoues, britanniques et musulmanes. L'insécurité des réformateurs face à la potentielle dissolution de l'identité sikhe les incita à mettre de l'avant des mesures visant à la circonscrire et la consolider. Une des principales initiatives mises de l'avant fut d'utiliser le médium de l'imprimerie pour diffuser une vision de l'identité sikhe épurée des croyances, valeurs et rites hérités d'autres traditions religieuses. Cette redéfinition se basait principalement sur une lecture approfondie du *Gurū Granth Sāhib*. Étaient désormais considérées comme parties intégrantes de l'identité sikhe les croyances, valeurs et pratiques conformes aux enseignements des *gurū*. Parallèlement, tout ce qui entraînait en contradiction avec ces enseignements était perçu comme contraire au sikhisme. C'est dans ce contexte qu'émergea le besoin de rédiger un texte afin de codifier les rituels relatifs à la naissance, le mariage, la mort, les espaces sacrés, les actes de piété quotidiens, les prières à réciter quotidiennement ainsi que les moments de la journée dédiés à chacune des prières.

<sup>132</sup> McLeod, *Essays in Sikh History, Tradition and Society*, p. 142.

ce code de conduite orthodoxe qui n'est pas sans potentiellement influencer l'univers représentationnel des femmes sikhes.

### 2.6.1. Aperçu général : la place des femmes

Plusieurs passages du *Rahit Maryādā* font référence à la place des femmes dans l'organisation communautaire et individuelle de la discipline religieuse. Mentionnons d'abord que l'usage des pronoms *he* et *she* traverse la version anglaise publiée par la SGPC. Les femmes comme les hommes sont invité-es à une même discipline religieuse quotidienne basée sur la lecture des textes religieux, à la méditation sur le nom de Dieu [*nām simrana*] et l'accomplissement de la *sevā* — service à l'humanité —, à une même pratique religieuse au sein des *gurdwārā* ainsi qu'à l'accès aux mêmes fonctions au sein des *gurdwārā*. Ceci dit, rien dans le code n'interdit aux femmes *amṛtdhārī* d'occuper des postes d'influence tels que la conduite d'office religieux ainsi que les fonctions administratives<sup>133</sup>.

Le code proscriit également aux femmes le port du voile<sup>134</sup> au sein des *gurdwārā*, ce qui, spécifie-t-on, entre en contradiction avec le principe d'égalité entre les sexes énoncé par le *Gurū Granth Sāhib*. Le remariage des veuves est accepté, la polygamie explicitement proscrite de même que le système de dot [*dāj*] : « No Sikh should accept a match for his/her son or daughter for monetary consideration »<sup>135</sup>. De plus, contrairement à la tradition hindoue qui interdit à la famille de la mariée de manger un repas dans la maison de sa belle famille, le *Rahit Maryādā* encourage au contraire cette pratique :

If the girl's parents at any time or on any occasion visit their daughter's home and meal is ready there, they should not hesitate to eat there.

<sup>133</sup> Les fonctions administratives ne sont en principe pas fermées aux femmes non-*amṛtdhārī*.

<sup>134</sup> À distinguer de la règle qui veut que tout-e sikh-e se couvre la tête avant d'entrer dans une *gurdwārā* en signe de respect et d'humilité envers le *Gurū Granth Sāhib*. Ce que l'orthodoxie proscriit, c'est le port d'un voile visant à cacher les femmes.

<sup>135</sup> *Rahit maryādā*, Article XVIII-I

Abstaining from eating at the girl's home is a superstition. The Khalsa has been blessed with the boon of victuals and making others eat by the Guru and the Immortal Being. The girl's and boy's people should keep accepting each other's hospitality, because the Guru has joined them in relationship of equality (Prem Sumarag)<sup>136</sup>.

Enfin, les femmes comme les hommes se doivent d'apprendre le *guramukhī* afin de pouvoir lire le *Gurū Granth Sāhib* dans sa version originale. Notons ici que l'encouragement fait aux femmes pour apprendre cette langue vernaculaire — qui n'est pas sans se démarquer de la tradition brahmanique hindoue traditionnelle qui interdisait l'accès au Sanskrit [*sanskṛtam*] aux femmes — constitue une porte d'accès au savoir religieux susceptible d'engendrer des transformations au niveau de l'interprétation des textes, des discours, des représentations et des pratiques. Néanmoins, hormis les prescriptions qui semblent ouvrir la voie à une réappropriation de l'espace religieux par les femmes, on retrouve dans le *Rahit maryādā*, notamment dans la description du rituel entourant la cérémonie de mariage [*anand kāraj*], une certaine vision de l'union conjugale qui n'est pas sans présupposer une certaine essentialisation du 'féminin' et du 'masculin' et par extension des rapports homme-femme.

### 2.6.2. L'*anand kāraj* et l'idéal prescrit de l'épouse

Un autre aspect que l'on ne peut esquiver du code de conduite est le rôle de la femme prescrit à l'intérieur de l'*anand kāraj* ou cérémonie du mariage. Bien que l'on postule dès le départ une parfaite égalité des sexes dans l'union du mariage — deux corps, une seule âme —, on semble davantage faire référence à une égalité de complémentarité. Autrement dit, l'égalité sous-entend moins une identité de condition que la résultante de deux natures différentes mais complémentaires. L'homme et la femme sont égaux mais dans la mesure où chacun remplit les devoirs naturellement associés à son sexe. Comme nous l'avons déjà mentionné, dans la sphère religieuse, les hommes sikhs sont souvent

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, Article VIII-M

responsables de l'administration religieuse des lieux de culte, responsables de la conduite des offices religieux et par conséquent, détenteurs du savoir religieux. Les femmes pour leur part apportent leur contribution au bon maintien de la *gurdwārā* par une participation aux cuisines communes [*langar*], et sont maîtresses de la sphère privée et familiale par l'entretien du foyer familial et l'éducation première des enfants. Rares sont les femmes qui ont occupé et qui occupent encore aujourd'hui des fonctions d'influence dans la sphère publique. Ainsi, hormis l'insistance portée sur l'égalité entre les sexes dans le *Rahit maryādā*, la description du rituel entourant la cérémonie du mariage semble suggérer une légitimation d'un ordre naturel entre les sexes et justifier ainsi les rapports homme-femme vécus dans les sphères familiale, sociale et religieuse.

Selon le rituel de l'*anand kāraj*, la caste, la classe sociale et la descendance ne doivent pas entrer comme critères dans le choix du-de la futur-e marié-e. La jeune femme ne peut se marier que lorsqu'elle atteint un certain niveau de maturité physique et mental. L'âge n'est cependant pas précisé. Ce sont les membres de la famille de la future mariée qui décident du nombre d'invités présents à la cérémonie du mariage. La cérémonie du mariage peut être conduite par un homme ou par une femme. L'officiant-e expose les obligations et devoirs impliqués par la vie conjugale. On explique ainsi aux futur-es époux-se que leur union doit servir de moyen à l'union de l'âme individuelle à l'Etre Suprême par l'intermédiaire du respect des devoirs et obligations reliés au foyer familial. Par la suite, leurs devoirs respectifs leur sont dictés. On explique ainsi au futur marié que la famille de sa future épouse l'a choisi parmi quantité d'autres jeunes hommes et qu'il se doit, par le fait même, de témoigner du respect et de la considération pour la belle-famille. Il doit percevoir sa future épouse comme sa moitié et partager avec elle tout ce qu'il possède. En tout temps, le marié doit entièrement protéger la personne de son épouse ainsi que son honneur. On explique ensuite à la future mariée qu'elle se prépare à être accueillie dans la famille de son futur époux. Elle doit lui faire preuve de déférence et le regarder toujours comme son maître divin [traduction de *lord master*]. Elle doit se montrer en toutes circonstances loyale

envers son mari et le servir dans la joie et les peines. On lui prescrit également de témoigner respect et considération pour la famille de son futur époux. Ensuite, le nouveau marié, *suivi* de la nouvelle mariée, exécutent quatre tours [*lavan*] du *Gurū Granth Sāhib* sur les rythmes des hymnes récités par les *rāgi*. Enfin, l'*ardas* doit être offert devant le *Gurū Granth Sāhib* puis la distribution du pudding sacré, le *kaṛāh prasāda*, vient marquer la fin de la cérémonie.

Ceci dit, malgré l'insistance sur l'égalité entre les sexes comme devant constituer la base de l'union conjugale, la cérémonie du mariage semble encourager la reproduction d'un modèle patriarcal au sein du mariage.

Ainsi, on retrouve dans le *Rahit Maryādā* un soin particulier à se faire inclusif des genres féminin et masculin pour toute prescription. Aussi, on retrouve une invitation pour les femmes comme pour les hommes de prendre part à toute activité religieuse de la *gurdwārā*. Cependant, seul-es les sikh-es *amṛtdhārī* sont autorisé-es à conduire des offices religieux. De plus, on remarque à la lecture du rituel embrassant la cérémonie du mariage que malgré le fait que l'égalité entre l'homme et la femme soit mise de l'avant dès le début de la cérémonie, on s'attarde toutefois à prescrire pour chacun des époux, un idéal posant la femme comme épouse fidèle et mère dévouée responsable de l'harmonie dans le foyer [*girāhu*] puis l'idéal de l'homme comme maître et protecteur de la mariée.

## 2.7. Femmes sikhes aujourd'hui

Bien que la plupart des chercheur-es internes à la tradition brandissent sans nuance le caractère inédit du principe d'égalité entre les sexes dans la tradition sikhe, certain-es d'entre eux-elles reconnaissent néanmoins que ce discours qu'ils-elles interprètent comme égalitaire n'a jamais pris forme en réalité. Quoiqu'il en soit, on perçoit depuis peu l'émergence d'études ethnographiques menées auprès de communautés sikhes en contexte migratoire, dont les résultats suggèrent que des transformations au niveau des représentations des femmes et des rapports

homme-femme ont actuellement cours parmi les migrants appartenant aux deuxième et troisième générations. Plus particulièrement, on remarque que le discours sur l'égalité fait non seulement l'objet d'une réappropriation par les institutions qui cherchent à se légitimer auprès de la société d'accueil, mais que certains groupes de femmes sikhes sensibles à l'écart entre discours et réalité créent des solidarités pour dénoncer les traitements discriminatoires envers les femmes. Ainsi, par exemple, on n'a qu'à consulter les moteurs de recherche sur le web pour constater l'émergence d'organisations de femmes sikhes avec comme cheval de bataille l'égalité entre les sexes<sup>137</sup>. Parallèlement, à Montréal, on remarque que le discours sur l'égalité entre les sexes tient une place centrale dans les efforts de légitimation de l'institution sikhe auprès de la société québécoise ce qui n'est pas sans orienter vers des transformations aux niveaux des représentations des femmes et des rapports homme-femme.

Dans la prochaine partie, seront présentés, dans un premier temps, les arguments par les chercheur-es internes à la tradition expliquant quelles sont les causes selon eux-elles de l'écart entre discours et réalité. Dans un deuxième temps, nous présenterons brièvement les observations de quelques recherches, principalement ethnographiques, qui nous invitent à penser que des transformations des représentations et des pratiques ont cours au sein des deuxième et troisième générations en contexte migratoire. Enfin, nous présenterons sommairement le discours officiel tenu par l'institution sikhe de Montréal en regard à la question des femmes, par le biais du mémoire déposé à la Commission Bouchard-Taylor en octobre 2007.

### **2.7.1. Écart entre discours et réalité ?**

Nous avons vu plus haut qu'il est communément admis parmi les checheur-es internes à la tradition que l'histoire du sikhisme est traversée depuis ses débuts par nombre d'initiatives visant à améliorer la position sociale et religieuse des

---

<sup>137</sup> Voir entre autres : [www.sikhwomen.com](http://www.sikhwomen.com); [www.kaurs.com](http://www.kaurs.com); [www.kaursunited.org](http://www.kaursunited.org).

femmes et que l'égalité entre les sexes constitue l'un des principaux enjeux. Ces auteur-es justifient leurs assertions le plus souvent sur la base d'extraits du *Gurū Granth Sāhib*: « True wife and husband are not those who simply live together but those who are united in spirit as well »<sup>138</sup>. Bien que les chercheur-es ne s'entendent pas tous-toutes quant à l'interprétation des messages véhiculés par les écritures et la tradition en regard aux femmes et aux rapports homme-femme, plusieurs semblent d'accord pour dire qu'un clair message d'égalité est véhiculé par la tradition mais que ce dernier n'est pas effectif en réalité. En effet, malgré tous les apparents éléments de renforcement pour les femmes dans les écritures, plusieurs historien·nes, sociologues et anthropologues contemporain·es s'entendent pour reconnaître que les rapports homme-femme sont encore marqués aujourd'hui par une subordination des femmes sikhes par rapport aux hommes : « (...) in some important respects the operative observances of Sikhs differ from the normative prescriptions of their faith »<sup>139</sup>, « The egalitarian message enshrined in their words [écritures] is far from being translated into social reality »<sup>140</sup>, « De nos jours, la communauté sikhe reconnaît l'accent porté par le premier *gurū* sur l'égalité entre les sexes, mais elle ne la met pas en pratique »<sup>141</sup>, « Sikhism, in spite of giving full equality to women, has not in practice been able to create a more equal and just situation between women and men. »<sup>142</sup>, « Despite the Gurus' teachings of full equality, the Sikh woman still suffers from some prejudices. »<sup>143</sup>, « The precepts of the gurus, concerning the amelioration of women, remained just that : precepts. »<sup>144</sup>.

Hormis l'observation d'un écart entre discours et réalité, peu se sont arrêté-es à en chercher les causes. La plupart des chercheur-es internes à la tradition invoquent

<sup>138</sup> Harbans Singh, « Place of Women in Sikhism: the Message of Sikhism », p. 184.

<sup>139</sup> McLeod, *Historical Dictionary of Sikhism*, p. 84.

<sup>140</sup> Nikky Singh, « Sikh Women in North America », In *Encyclopedia of Women and Religion in North America*, Vol. 2, Bloomington, Indiana University Press, 2006, p. 701.

<sup>141</sup> Fenech, « Le sikhisme », p. 168.

<sup>142</sup> Satwant Kaur Rait, *Sikh Women in England: their Religious and Cultural Beliefs and Social Practices*, Stoke on Trent; Sterling, VA: Trentham Books and Community Religions Project, 2005, p. 27.

<sup>143</sup> Kanwaljit Kaur, « Sikh Women », p. 103.

<sup>144</sup> Rajkumari Shanker, « Women in Sikhism », p. 121.



comme cause première des rapports inégalitaires entre hommes et femmes, l'héritage de la tradition hindoue et de son système de castes qui restent encore aujourd'hui fortement intériorisés par les sikh-es. Toutefois, comme le souligne Jakobsh, la tradition attribue généralement la cause des inégalités encore répandues au sein des communautés sikh-es à une raison étrangère, extérieure. La corruption de « l'Âge d'Or » du sikhisme, si elle ne relève pas de l'hindouisme, trouve sa cause dans une ou l'autre des traditions religieuses ou contextes socioculturels :

By and large, writings on women in Sikhism have tended to remain in the realm of apologetics, scripture, and history. The 'golden age' of Sikh women during the Guru period is iterated and reiterated and scriptural passages highlighting women's equal access to liberation along with injunctions against women's impurity are consistently upheld. When the issue of inequality is raised, the *raison d'être* for such inequalities is quickly deflected to the religious milieu surrounding Sikhism. (...) the fault of the tradition's decline into patriarchy lies with other traditions. Thus it is 'the other' that is the oppressor.<sup>145</sup>

Selon Jakobsh, en refusant de percevoir que les rapports homme-femme inégalitaires puissent prendre racine au sein de la tradition, on s'expose à mettre un frein à de possibles transformations de ces rapports.

Rappelons que l'objectif de ce présent mémoire vise moins à mettre en relief les causes de cet écart perçu entre discours et réalité qu'à trouver des indices, à partir de notre cas à l'étude, de transformations à Montréal.<sup>146</sup> À tout le moins, c'est ce qu'il se dégage de quelques études ethnographiques. Si les rapports homme-femme dans les sphères familiale, sociale et religieuse sont souvent encore marqués par la subordination des femmes, on remarque, tout au moins, que les femmes des deuxième et troisième générations prennent conscience des situations

<sup>145</sup> Doris Jakobsh, « Sikhism, Interfaith Dialogue, and Women: Transformation and Identity », In *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 21, No.2, 2006, pp. 187-188.

<sup>146</sup> Sur ce point, nous rejoignons McLeod : « The question is not whether there is any scarcity of female figures, nor whether they have been omitted because they occupied strictly subordinate positions. The question is rather one of whether, in these modern times, the situation has been significantly improved. », *Essays in Sikh History, Tradition and Society*, p. 194.

dans lesquelles elles sont subordonnées et dans certains cas, font office d'agentes de transformation des rapports homme-femme.

### **2.7.2. Transformations au sein des communautés sikhes de la diaspora**

Dans leur ouvrage *The Guru's Gift : An Ethnography Exploring Gender Equality with North American Sikh Women*, les auteures, Mahmood et Brady expriment bien les transformations qui ont actuellement cours au sein des communautés sikhes du Canada anglais et des Etats-Unis. Bien que limité sur le plan de la représentativité statistique, — l'échantillon est exclusivement composé de jeunes femmes sikhes de deuxième génération, éduquées et initiées dans l'ordre *khālsa* — l'étude cerne dans le discours des interrogées les ouvertures susceptibles d'orienter vers des transformations des rapports homme-femme dans la communauté sikhe. Selon les auteures, l'égalité entre les sexes prêchée par la religion sikhe constitue le point à partir duquel les femmes de deuxième et troisième générations négocient leur identité. Autrement dit, plus encore que les catégories d'appartenance « Punjabi, Indian, South Asian, American, Canadian (...) » les jeunes femmes interrogées s'identifient d'abord comme sikhes notamment en raison de leur affinité avec le discours sur l'égalité « I think what makes me unique as a Sikh woman is the equality — in the religion, not the culture »<sup>147</sup>. Les auteures démontrent bien aussi la différence entre les femmes migrantes de première génération et les jeunes femmes de deuxième génération. Alors que les femmes migrantes de première génération semblent souvent impuissantes devant le traitement discriminatoire qu'il leur est imposé dans les sphères familiale, sociale et religieuse, les femmes de deuxième génération se montrent davantage intransigeantes devant des situations susceptibles de compromettre leur conception de l'égalité entre les sexes. Ainsi, sur des questions telles que la sous-représentation des femmes dans l'institution religieuse, la

---

<sup>147</sup> Citation d'une jeune femme sikhe dans Mahmood et Brady, *The Guru's Gift : An Ethnography Exploring Gender with North American Sikh Women*, Californie, Mayfield Publishing Company, 2000, p. 36.

pratique de la dot et la préférence marquée pour la naissance des garçons qui prévalent encore en contexte migratoire, les cas de violence conjugale, l'étude de Mahmood et Brady suggère que ce sont les femmes de deuxième génération qui se prononcent en réaction. De plus, ces femmes, sans se montrer insensibles au sort subi par certaines femmes migrantes de première génération, tentent de négocier leur identité sur la base des préceptes portés par la religion sikhe plutôt que sur les prescriptions de la culture *pañjābī*. Alors que pour plusieurs femmes de première génération leur identité sikhe est souvent indissociable de leur identité *pañjābī*, les femmes de deuxième et troisième générations semblent soucieuses de bien distinguer le religieux du culturel. Ainsi, selon Mahmood et Brady, par leur prise de distance face à la culture *pañjābī*, les jeunes femmes de deuxième génération se voient doublement en position d'améliorer leur situation dans leurs rapports avec les hommes :

The young women whose words form the centerpiece of this study can be seen as Sikhs who have acquired the double advantage of holding both “the symbolic capital” of Sikhism (...) as well as the “cultural capital” of the larger North American society through their education and associations with non-Sikhs. This is a doubly empowered group (...) we believe that these young women are well placed to lead the complex and dynamic Sikh community (...).<sup>148</sup>

Dans son étude *Sikh Women in England*, Rait dresse un portrait de la vie culturelle, sociale et religieuse des femmes sikhes vivant à Leeds en Angleterre. Son objectif consiste à cerner les changements dans les croyances, valeurs et pratiques auprès de femmes migrantes de trois générations. Si l'étude de Rait ne s'attarde pas particulièrement sur les transformations des rapports homme-femme vécus, en revanche, elle se penche sur les discours des femmes sikhes desquels émergent une progressive prise de conscience de la distance entre discours et réalité. Mais plus particulièrement, ce sont les femmes des deuxième et troisième générations qui semblent davantage sensibles à cet enjeu:

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 45.

Increasing awareness in Sikh women has made them realise that they are equal to men. Younger Sikh women have begun to question the duality in Punjabi traditions, one for a man and another for a woman. (...) Young women now like to lead their life the way they want rather than the way Sikh society imposes upon them.<sup>149</sup>

Rait avance que la plupart des femmes interrogées se perçoivent en avance sur les femmes appartenant à d'autres traditions culturelles et religieuses en regard à la question de l'égalité entre les sexes. Quoi qu'il en soit, au sein de la *gurdwārā*, bien que les femmes se perçoivent sur un même pied d'égalité que les hommes dans leur participation aux activités *régulières* [cuisine commune, chants dévotionnels, service], la plupart reconnaissent que l'institution reste encore largement, voire exclusivement, dominée par les hommes. En effet, ce sont majoritairement les hommes qui composent les comités administratifs et exclusivement les hommes qui remplissent les fonctions d'officiants [*granthī*]. Si certaines femmes arrivent parfois à se tailler une place dans les sphères de décision, ce sont principalement les épouses de membres qui souvent, viennent doubler le poids de la position de leur mari.

Si quelques études se sont attardées à étudier les transformations intergénérationnelles auprès des communautés sikhes de la diaspora à partir des perceptions des femmes elles-mêmes, peu se sont arrêtées à comprendre l'incidence des perceptions qu'ont les femmes d'elles-mêmes et des rapports qu'elles entretiennent avec les hommes sur l'aménagement des rapports homme-femme au sein la *gurdwārā*. C'est ce que nous chercherons à mettre en lumière, de manière exploratoire, dans la section 3.6.4.

---

<sup>149</sup> Satwant Kaur Rait, *Sikh Women in England: their Religious and Cultural Beliefs and Social Practices*, 165-166.

## 2.8. Sikhisme à Montréal et Commission Bouchard-Taylor

Les premiers-premières sikh-es se sont établi-es au Québec au début des années cinquante. C'est pourtant au cours de deux vagues d'immigration ultérieures qu'une communauté plus imposante commence à se former. D'abord, dans la décennie des années 80, suite au conflit armé de 1984 impliquant le gouvernement indien et les autorités religieuses sikhes du Pañjāb, plusieurs sikh-es ont fait le choix de quitter l'Inde qui offrait à cette époque à la minorité sikhe, un environnement des plus précaires. Nombre d'entre eux-elles se sont dirigé-es vers le Canada anglais alors que d'autres ont choisi le Québec comme terre d'accueil. Alors qu'en Ontario et en Colombie-Britannique les nouveaux-nouvelles arrivant-es ont pu s'intégrer à une communauté déjà établie, les nouveaux-nouvelles arrivant-es sikh-es qui se sont dirigé-es vers Montréal n'y ont rejoint que 1785 sikh-es qui ne formaient pas encore une communauté<sup>150</sup>. Ensuite, dans la décennie des années 90, la population sikhe a rapidement doublé pour compter en 2001, 8225<sup>151</sup> sikh-es dans la province de Québec dont près de 96%<sup>152</sup> vivent à Montréal. Dans ce contexte, non seulement les nouveaux-nouvelles arrivant-es ont dû s'adapter au contexte socioculturel particulier du Québec, mais également se doter de nouvelles institutions à même d'assurer le maintien et la transmission de leur identité. On estime aujourd'hui le nombre de sikh-es à 12 000<sup>153</sup> et six *gurdwārā*.

Depuis le début des années cinquante, douze millions de dollars ont été investis par la communauté sikhe montréalaise pour la construction et la rénovation de *gurdwārā*. La communauté s'est également dotée d'une station de radio, de

<sup>150</sup> Frédéric Castel, « Les sikhs du Québec », *Relations*, janvier-février (714), 2007, p. 33.

<sup>151</sup> Site web de Statistique Canada, <http://www.statcan.ca>, section « Recensement 2001/Religion », consulté le 21 décembre 2008.

<sup>152</sup> Frédéric Castel, « Les sikhs du Québec », p. 33.

<sup>153</sup> Il s'agit d'un estimé calculé par le chercheur Frédéric Castel à partir des statistiques antérieures recensées par Statistique Canada.

journaux locaux<sup>154</sup> et d'institutions parallèles créées dans le but de redéfinir l'identité sikhe en terre montréalaise, de codifier la pratique religieuse au sein des *gurdwārā* et de créer des liens avec les autres Québécois. Tous ces efforts démontrent bien la volonté des sikh-es montréalais-es d'implanter leurs racines sur le sol québécois.

Parmi ces institutions, on compte l'*Institute for Understanding Sikhism* (IUS) qui est une organisation à but non-lucratif enregistrée au niveau du gouvernement fédéral. L'Institut publie un journal composé d'articles rédigés par des chercheurs-théologiens sikhs de partout dans le monde. Le siège social de l'organisme est basé à Laval et l'Institut est sous la présidence d'un professeur retraité de l'Université du Québec, Devinder Singh Chahal. La raison d'être de cet organisme est d'offrir une tribune aux chercheur-es sikh-es du monde pour discuter principalement d'enjeux relatifs à la définition du sikhisme, à l'interprétation des textes et à l'éthique normative de la pratique religieuse au sein des *gurdwārā* de même que l'éthique de la vie quotidienne que doit adopter le·la véritable sikh-e.

Outre l'*Institute for Understanding Sikhism*, un programme de financement d'universités québécoises a été mis sur pied dans le but d'implanter un cours portant sur le sikhisme. Actuellement, seule l'Université McGill bénéficie de ce programme. On compte également des programmes de bourses offertes par la communauté à des chercheur-es universitaires du Québec engagé-es dans la recherche en études indiennes.

Ainsi, en l'espace de cinq décennies, les sikh-es de Montréal sont passé-es de quelques pratiquant-es isolé-es les uns-unes des autres à une communauté relativement nombreuse. Cinq décennies qui ont également été marquées par de profondes transformations pour le Québec.

---

<sup>154</sup> Site web de la Commission Bouchard-Taylor, <http://www.accommodements.qc.ca>, section « Mémoires présentés devant la Commission/The Sikh Community of Montreal, consulté le 21 décembre 2008.

Lors de la consultation publique organisée dans le cadre de la Commission Bouchard-Taylor en 2007, des représentants de la communauté sikhe ont déposé un mémoire dans lequel ils dressent un portrait général des valeurs et fondements de la religion sikhe et montrent en quoi les sikh-es du Québec vivent en parfait accord avec les valeurs québécoises.

Une première analyse du mémoire nous révèle que l'argumentation générale vise à légitimer la communauté sikhe auprès de la population québécoise. Mais plus particulièrement, on remarque que l'argument central du discours s'appuie sur une affirmation du principe d'égalité entre les femmes et les hommes. L'argument s'appuie non seulement sur une relecture des écritures sikhes, mais également sur une relecture de l'histoire à partir desquelles on met de l'avant que les femmes sikhes ont toujours été, et sont encore toujours aujourd'hui, égales aux hommes dans toutes les sphères de la vie. On y présente également que l'égalité entre les femmes et les hommes est au cœur des enseignements des dix *gurū* et que ce principe d'égalité s'actualise parfaitement dans la sphère religieuse de la communauté, aujourd'hui, à Montréal. Par exemple, on mentionne qu'une femme a été pendant deux ans à la présidence de la *gurdwārā Sāhib Québec*, située dans le quartier Verdun et qu'actuellement, une femme est à la présidence du *Sikh Canadian Council* une organisation pancanadienne principalement responsable du financement de programmes visant à promouvoir une meilleure compréhension de la communauté sikhe auprès de la population québécoise et canadienne.

La question des femmes occupe une place centrale dans l'argumentation du mémoire. Après une brève présentation historique de l'émergence de la religion ainsi qu'un portrait sommaire des fondements doctrinaux, le mémoire avance comme premier argument pour prouver l'avant-gardisme de la religion sikhe en matière de modernité, la question de l'égalité entre les hommes et les femmes. Pour appuyer l'argumentation, plusieurs exemples sont ainsi tirés des enseignements et de la tradition en regard notamment aux efforts entrepris par les

différents *gurū* pour améliorer le sort des femmes et leur aménager un espace équitable dans les sphères religieuse et sociale. En ce qui a trait à la sphère familiale, le mémoire ne semble pas se démarquer des positions traditionnelles selon lesquelles est toujours sous-entendue une certaine conception du monde basée sur une division naturelle entre deux sexes :

Sikh teachings made it very clear that man and woman are two sides of the same coin. God created humanity that consists of two genders. According to Sikh tenets, man and woman are two wheels of the chariot of life. They both have equal roles in making the chariot run smoothly.<sup>155</sup>

De plus, comme l'expriment la plupart des récits hagiographiques portant sur des figures de femmes exceptionnelles, les femmes sont difficilement dissociables de leur rôle de mère ainsi que de leur responsabilité envers la famille :

He considered the nuclear family i.e. the father, the mother and the children as the base of a civilized society (...) He stated that a woman was the pivot of the unit called family. Without her there was no family.<sup>156</sup>

Le mémoire tout récemment déposé à la commission Bouchard-Taylor est-il un symptôme de transformations ou d'ouverture à des transformations dans les représentations des femmes et des rapports homme-femme ? À la lumière du chapitre qui précède, nous chercherons dans le chapitre III à comprendre comment les femmes interrogées se situent par rapport aux orientations traditionnelles sur la question des femmes et des rapports homme-femme à partir de notre question principale de recherche : Quelles sont les représentations des femmes et des rapports homme-femme que les femmes sikhes fréquentant la *gurdwārā Nānak Darbār* se forment-elles d'elles-mêmes et comment légitiment-elles les rôles qu'elles jouent au sein de la communauté de même que les rapports qu'elles entretiennent avec les hommes dans leur vie familiale et religieuse ?

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 3.



## CHAPITRE III

### PRÉSENTATION ET ANALYSE DES RÉSULTATS

#### 3.1. La communauté sikhe : parcours migratoire de Vancouver à Montréal

Les premiers arrivants sikhs ont mis les pieds en terre canadienne en 1897. De passage à Vancouver, au retour des célébrations organisées dans le cadre du Jubilé de la Reine Victoria à Londres, plusieurs d'entre eux y ont perçu une terre d'asile susceptible d'améliorer leurs conditions socio-économiques. Dès leur retour en Inde, certains de ces visiteurs, qui servaient l'armée britannique à cette époque, ont décidé de quitter leurs fonctions pour venir s'installer en Colombie-Britannique. De 1902 à 1907, la population sud-asiatique a vu son nombre s'accroître à 5000 individus dont 90% était de religion sikhe<sup>157</sup>. Cependant, cette immigration fut freinée dès 1908 en raison du resserrement des politiques canadiennes en matière d'immigration. Certains commentateurs de ce moment historique diront que les sanctions imposées sur l'immigration asiatique au Canada étaient motivées par des sentiments racistes, ce qu'exprimait sans équivoque le Premier ministre de l'époque, Wilfrid Laurier : « I have very little hope of any good coming to this country from Asiatic immigration of any kind »<sup>158</sup>. Selon Bolaria et Basran, plusieurs raisons étaient invoquées de toute part pour justifier cette défiance générale :

---

<sup>157</sup> Norman Buchignani, Site web de l'Encyclopédie Canadienne, [www.canadianencyclopedia.com](http://www.canadianencyclopedia.com), article « Sikhisme au Canada », consulté le 21 décembre 2008.

<sup>158</sup> Peter W. Ward, *White Canada Forever : Popular Attitudes and Public Policy Towards Orientals in British Columbia*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1978, p. 59., cité dans Gurcharn S. Basran et B. Singh Bolaria. *The Sikhs in Canada: Migration, Race, Class and Gender*, New Delhi, Oxford University Press, 2003, p. 98.

Most of the provincial political leaders, members of parliament from British Columbia, labour leaders, church representatives, business groups, and various racist and right-wings political parties opposed Oriental immigration into B.C. The justifications for these exclusionist policies and programmes were based on economic, cultural ('Orientals cannot and will not assimilate'), racist ('Orientals are inferiors to whites'), social, and political arguments.<sup>159</sup>

Ce sentiment généralisé au sein des élites de l'époque explique en partie le déclin de l'immigration asiatique de 1908 à 1921. La population totale en provenance du continent asiatique passa ainsi de 5000 à 2342 individus en 1911 et diminua pour atteindre les 1016 en 1921<sup>160</sup>.

Exemplifiant ces nouvelles politiques discriminatoires, l'épisode du *Komagata Maru*<sup>161</sup> s'inscrit comme étant un événement marquant de l'histoire canadienne. Le 13 mai 1914, 376 britanniques d'origine indienne — dont 340 sikhs — sont arrivés par bateau en Colombie-Britannique et se sont vus interdire l'entrée au pays. Le 23 juillet 1914, suite à de maintes négociations avec les autorités canadiennes, qui se sont soldées par un refus catégorique d'entrer au Canada, le *Komagata Maru* reprend sa route vers Calcutta où l'attendra le service de police indien. Suspectés dans leurs intentions politiques<sup>162</sup>, vingt passagers du voyage seront exécutés dès leur débarquement. Selon Mahmood, cet incident posera un défi aux autorités canadiennes dont les politiques discriminatoires entraient en contradiction avec les principes démocratiques propres à la société canadienne de l'époque<sup>163</sup>.

<sup>159</sup> Basran et Bolaria, *The Sikhs in Canada: Migration, Race, Class and Gender*, p. 97.

<sup>160</sup> Norman Buchignani et Doreen Marie Indra, *Continuous Journey: A Social History of South Asians in Canada*, Toronto, McClelland and Stewart, 1985, pp. 39 et 73/ cité dans Cynthia Keppley Mahmood, « Sikhs in Canada: Identity and Commitment », In *Religion and Ethnicity in Canada*, sous la direction de Paul Bramadat et David Seljak, Toronto, Pearson Longman, p. 57.

<sup>161</sup> Pour un portrait détaillé de l'événement, voir Hugh Johnson, *The Voyage of the Komagata Maru : The Sikh Challenge to Canada's Colour Bar*, Delhi, Oxford University Press, 1979, 162 p.

<sup>162</sup> Hugh Johnson, Site web de l'Encyclopédie Canadienne, [www.canadianencyclopedia.com](http://www.canadianencyclopedia.com), article « Komagata Maru », consulté le 21 décembre 2008.

<sup>163</sup> Basran et Bolaria, *The Sikhs in Canada: Migration, Race, Class and Gender*, p. 101.

Bien que les lois canadiennes d'immigration ne se soient assouplies que plus tard, les quelques 2000 sikhs étant restés en Colombie-Britannique ont commencé à forger et consolider des liens entre eux par la mise en place d'institutions communes. En 1907 fut créée la *Vancouver Khalsa Diwan Society*, organisation qui chapeautera, deux ans plus tard, la construction de la première *gurdwārā* à Vancouver.

Pourtant, malgré l'apparition d'une certaine forme d'institutionnalisation au début du XXe siècle, c'est plutôt à partir des années 20 que la communauté sikhe a connu ses premiers développements. Avec l'assouplissement des lois canadiennes en matière d'immigration, était désormais permise l'immigration au pays des femmes et des enfants des travailleurs sikhs. La réunification et l'établissement permanent-es des familles donnera le coup d'envoi au déploiement d'une communauté sikhe canadienne.

En 1947, les autorités canadiennes lèvent toute sanction sur l'immigration asiatique ce qui donnera lieu à une deuxième vague migratoire. Ayant désormais éliminé le critère racial dans le processus de sélection des candidat-es à l'immigration, les autorités canadiennes cherchaient dès lors une main-d'œuvre qualifiée et éduquée. Ainsi, ce sont principalement des sikh-es éduqué-es provenant des régions urbaines de l'Inde qui se sont établi-es de façon permanente dans les villes de Vancouver, Toronto, Montréal, Calgary, Edmonton et Ottawa<sup>164</sup> entre 1947 et le début des années 70.

Une troisième vague migratoire eut lieu au début des années 80, au cours d'une période où sévissaient des tensions entre le gouvernement indien sous Indira Gandhi et les autorités sikhes du Pañjāb. Plusieurs sikh-es en provenance de l'Inde sont alors venu-es s'établir au Canada en tant que réfugiés politiques. Si certain-es sont venu-es avec la ferme intention de retourner au Pañjāb, un nombre significatif

---

<sup>164</sup> Cynthia Mahmood, « Sikhs in Canada: Identity and Commitment », p. 58.

de sikh-es sont demeuré-es au Canada avec la volonté de s'y établir de façon permanente.

On estime aujourd'hui la population sikhe mondiale à 20 millions<sup>165</sup>. 14 millions de sikh-es habitent l'état du Pañjāb, 2 à 3 millions sont réparti-es ailleurs en Inde et 3 millions de sikh-es forment la diaspora. Selon Statistique Canada, 278 400<sup>166</sup> individus s'identifiaient comme appartenant à la religion sikhe en 2001. On estime aujourd'hui que la population sikhe canadienne dépasserait le cap des 300 000<sup>167</sup>.

### 3.1.1. Le parcours migratoire des femmes

Au début du XXe siècle, l'immigration des femmes et des enfants des hommes asiatiques était interdite par les autorités canadiennes. Non seulement on percevait la venue de ces hommes comme temporaire mais on nourrissait également très peu de conviction quant à leur possible « assimilation » à la société canadienne :

Immigrants from India were also denied family life. The immigrants were primarily males because of various restrictions concerning immigration of spouses and children. The principal argument advanced by those who opposed the entry of wives and children of Sikh immigrants in Canada was that Sikhs and their families would not assimilate into mainstream Canadian culture (...). They were considered 'unsuitable', and incapable of adaptation and adjustment to this country.<sup>168</sup>

Outre le refus d'entrée au pays de leur famille, on refusait à ces premiers immigrants sikhs le droit de vote, le service militaire, l'accès aux emplois de la fonction publique ainsi que l'accès aux services publics tels que l'éducation dispensée par l'état<sup>169</sup>. On espérait ainsi de ces premiers arrivants, qui étaient

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>166</sup> Site web de Statistique Canada, <http://www.statcan.ca>, section « Recensement 2001/Religion », consulté le 21 décembre 2008.

<sup>167</sup> Cynthia Mahmood, « Sikhs in Canada: Identity and Commitment », p. 54.

<sup>168</sup> Basran and Bolaria, *The Sikhs in Canada: Migration, Race, Class and Gender*, p. 101-102.

<sup>169</sup> Cynthia Mahmood, « Sikhs in Canada: Identity and Commitment », p. 57.

principalement venus pour la construction du chemin de fer Canadien Pacifique, qu'ils quittent le Canada dès lors que leur contrat de travail se terminerait.

Si au cours de la première moitié du XXe siècle, les femmes sikhes arrivaient au Canada sur la base d'un visa obtenu en raison de leur statut d'épouses, de mères, de filles ou de soeurs<sup>170</sup>, au cours de la deuxième moitié du XXe siècle, on assiste à l'arrivée de femmes sikhes, venues sans l'intermédiaire du système de parrainage, pour poursuivre leurs études ou leur carrière.

### **3.1.2. Transformations des dynamiques familiales**

Selon Bolaria et Basran, si les premières familles d'arrivant-es sikh-es évoluaient dans un contexte patriarcal, les familles issues de la deuxième vague d'immigration évoluaient davantage dans une dynamique de rapports homme-femme égalitaires :

The shift in socio-economic characteristics of immigrants has also brought changes in gender relations, family interaction, division of tasks, and decision-making process (...) The tendency towards greater egalitarianism in Sikh families is the result of number of structural factors. Some of these families came from an upper or middle class background. Women from such families are more likely to participate in Canadian labor market. Employment gives females household members economic security and resources to influence decision-making; their employment status also heightens their awareness of gender inequality. A different form of social stratification, and perhaps even less inequality in Canada, in comparison to the complex system of stratification based on class, caste, religious, ethnic, regional and gender divisions in India, improves conditions and opportunities for greater equality in family relations.<sup>171</sup>

Selon Bolaria et Basran, il existe un lien indissociable entre la participation des femmes à la sphère publique et une plus grande égalité dans les rapports homme-

<sup>170</sup> Nikky Singh, « Sikh Women in North America », p. 694.

<sup>171</sup> Basran et Bolaria, *The Sikhs in Canada: Migration, Race, Class and Gender*, p. 197-198.

femme vécus au sein de la sphère familiale. En effet, la participation des femmes au marché du travail leur permet non seulement, de par leur relative indépendance économique, d'avoir un pouvoir de décision dans la famille, mais accroît également leur sensibilité aux rapports homme-femme inégalitaires. Selon Nikky Singh, à partir des années 50 jusqu'à aujourd'hui, on retrouve dans la sphère publique des femmes sikhes entrepreneures, médecins, avocates, ingénieures et politiciennes.

Ainsi, le portrait démographique des familles sikhes des années 50 est caractérisé par une transformation des rapports homme-femme dans les sphères sociale, religieuse et familiale. Et aujourd'hui ces transformations se poursuivent notamment avec l'influence des deuxième et troisième générations de sikhes nées ici. Les deuxième et troisième générations constituant désormais plus du tiers de la population sikhe canadienne totale — dont près de la moitié sont des femmes — on observe déjà un certain nombre de transformations :

Sikhism is a religion that proudly claims gender equality as one of its key precepts. It is therefore a religious tradition consonant with Canadian core values in this area, despite the fact that a heavily patriarchal Punjabi *culture* may chafe against both on occasion. Sikh women, particularly young women, are leading community discussions today on how religion, culture, and nation intersect, not only with regard to gender, but with regard to identity itself.<sup>172</sup>

Et Nikky Singh ajoute que bien que les femmes de première génération soient plus concernées par le succès et l'éducation de leurs enfants que les leurs, les jeunes femmes de deuxième et troisième générations ont davantage d'outils pour initier des changements des rapports homme-femme dans les sphères sociale, religieuse et familiale.

De plus, en contexte migratoire, bien que les femmes se voient souvent en position de double minorité, comme femme et comme immigrante, « (...) et donc

---

<sup>172</sup> Cynthia Mahmood, « Sikhs in Canada: Identity and Commitment », p. 61.

comme étant doublement opprimées »<sup>173</sup>, leur rôle dans la transmission de la culture et la religion tient une place de premier plan. Et ce rôle dans la production et la reproduction de la culture et de la religion peut initier des changements dans les représentations des femmes et des rapports homme-femme transmises aux jeunes générations et par extension, des changements dans les rapports qu'entretiendront les filles et les garçons des générations futures.

### 3.1.3. La communauté sikhe de Montréal : portrait général

Comme nous l'avons évoqué plus haut, les premiers-premières sikh-es se sont établi-es à Montréal en 1952. Toutefois, souligne Manjit Singh, président de la *gurdwārā Sāhib Greater Montreal*, les sikh-es de Montréal ont commencé à se réunir pour l'organisation des offices religieux au début des années 60. C'est pourtant en 1971 que l'institutionnalisation du sikhisme à Montréal prend des formes plus concrètes alors qu'une ancienne église de Lachine est transformée et inaugurée comme la première *gurdwārā*. Au cours des trois décennies suivantes, quatre autres *gurdwārā* seront construites sur l'île de Montréal et une à Brossard<sup>174</sup>.

Selon Frédéric Castel, c'est particulièrement la poussée démographique des années 90 qui contribuera à consolider les liens entre les membres de la communauté sikhe. En plus de compter un grand nombre de membres établis au Québec de façon permanente — dans une proportion de 56% d'hommes et 44% de femmes —, la communauté sikhe voit aujourd'hui émerger une toute nouvelle génération. 39% des sikh-es québécois-es ont moins de 25 ans<sup>175</sup> et 16% des

<sup>173</sup> Arnopoulos, 1979 ; Ng et Ramirez, 1981 ; Boyd, 1984 ; cités dans Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*, p. 105.

<sup>174</sup> Les six *gurdwārā* répertoriées sont : 1) *gurdwārā Sāhib Québec* [Pointe St-Charles]; 2) *gurdwārā Sāhib Greater Montreal* [Dollard-des-Ormeaux]; 3) *gurdwārā Sagar* [Parc Extension]; 4) *gurdwārā Nānak Darbār Community Center* [Parc Extension]; 5) *gurdwārā Nānak Darbār* [ville Lasalle] et 6) *gurdwārā Brahm Bunga Sāhib* [Brossard].

<sup>175</sup> Frédéric Castel, « Les sikhs du Québec », p. 33.

jeunes femmes appartenant à ce groupe d'âge ont déjà obtenu un diplôme universitaire :

Parlant plus français que les hommes et davantage instruites, on doit s'attendre à ce que la cohorte des femmes dans la jeune vingtaine joue bientôt un rôle clé dans le devenir de la communauté. À mesure qu'elles s'inséreront dans le monde professionnel, elles feront le pont entre la communauté et l'ensemble de la communauté québécoise.<sup>176</sup>

Selon Castel, il s'agit d'une importante transformation — sachant que 60% des femmes travaillent actuellement dans le domaine manufacturier ou le commerce de détail — qui présage à des changements positifs non seulement au sein de la communauté, mais également dans les rapports qu'entretiennent les membres de la communauté avec la société québécoise.

### 3.1.4. *Gurdwārā* : portrait général

La notion de *gurdwārā* dérive du Sanskrit [*sanskṛtam*] et est composée des termes *gurū* et *dwārā* [*dvāram*] dont la combinaison signifie littéralement « porte vers le *gurū* ». Jusqu'au sixième *gurū*, Hargobind, le terme *dharmasālā* était utilisé pour désigner l'endroit où étaient récités des prières et des *kīrtan*. On passa alors de la « place du dharma » aux « portes vers le *gurū* » suite à la compilation du *Gurū Granth Sāhib*.

Traditionnellement, la *gurdwārā* représente pour les sikh-es à la fois un lieu de culte et un centre communautaire :

An essential feature of a gurdwara is the presiding presence of the Sikh Holy Book. It is the center of congregational worship (...). Gurdwara also plays a socio-economic role in the Sikh community. Devotees who go to a gurdwara make offerings in money or victuals. These offerings are not the property of

<sup>176</sup> Frédéric Castel, « Les sikhs du Québec », p. 33.



any one person but are used for the common good — for running the *langar*, schools, colleges and hospitals.<sup>177</sup>

En principe, une *gurdwārā* ne ferme jamais ses portes et tout-e croyant-e ou non-croyant-e peut s'y présenter à toute heure du jour et de la nuit pour y méditer, y recevoir un repas chaud et/ou y dormir. Dans les communautés sikhes de la diaspora, plusieurs *gurdwārā* se doivent de suivre un horaire d'ouverture et de fermeture puisqu'il n'est pas aisé, dans tous les cas, d'assurer la présence d'une permanence. Quant à la *gurdwārā Nānak Darbār* à Lasalle, bien que les activités se terminent généralement en fin de soirée, il est possible de s'y présenter à toute heure du jour et de la nuit<sup>178</sup>.

Selon Cole et Sambhi, on peut regrouper les *gurdwārā* sous deux catégories. Les premières, qui sont reliées de près à l'un ou l'autre des dix *gurū*, sont les *gurdwārā* historiques que l'on retrouve principalement en Inde et au Pakistan et sont aujourd'hui, pour la plupart, d'importants lieux de pèlerinage<sup>179</sup>. Les deuxièmes, aux architectures variables, sont aménagées dans le but d'offrir aux sikh-es un lieu de culte de même qu'un endroit pour les regroupements communautaires.

On reconnaît généralement une *gurdwārā* à la présence du *nishan sāhib*, drapeau couleur ocre monté sur une haute colonne. Ce drapeau, en plus de marquer la présence d'une *gurdwārā*, sert également de point de repère pour toute personne cherchant l'hospitalité<sup>180</sup>. Comme le soulignent Cole et Sambhi, il est commun d'observer des sikh-es se prosterner devant le *nishan sāhib* avant d'entrer dans la *gurdwārā*.

<sup>177</sup> Dogra, *The Sikh World: An Encyclopaedic Survey of Sikh Religion and Culture*, p. 86.

<sup>178</sup> Informatrice, Seema Kaur

<sup>179</sup> Sur le pèlerinage sikh, voir Gurudharm Singh Khalsa, « High Mountain Pilgrimage : The Sikh Journey to Hemkund Sahib », *In The Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora*, sous la direction de Pashaura Singh et N. Gerald Barrier, Delhi, Manohar, 1996, p. 23-35. et Heather Lenore Michaud, *Walking in the Footsteps of the Guru: Sikhs and Seekers in the Indian Himalayas*, mémoire de maîtrise, Université de Calgary, 1998, 158 p.

<sup>180</sup> Cole et Sambhi, *The Sikhs : Their Religious Beliefs and Practices*, p. 58.

Outre le *nishan sāhib* qui fait office de point de repère géographique, la plupart des *gurdwārā* du monde partagent un certain nombre de traits communs. D'abord, dans toute *gurdwārā* se trouve une copie du *Gurū Granth Sāhib*. Ceci dit, il n'est pas rare d'entendre des sikh-es parler de leur domicile comme étant une petite *gurdwārā* lorsqu'il s'y trouve une copie du livre. De plus, dans la majorité des *gurdwārā* se trouve une cuisine communautaire [*langar*] où les croyant-es accomplissent leur service communautaire [*sevā*] en préparant de la nourriture pour tout visiteur sans distinction d'origine, de classe sociale, d'âge ou de sexe. Enfin, il est fréquent de retrouver dans les *gurdwārā*, et plus particulièrement dans les *gurdwārā* de la diaspora, des pièces aménagées pour la tenue de classes diverses visant la transmission de la culture et religion sikhes aux jeunes. Ainsi, bien plus qu'un lieu de culte et un lieu de rassemblement communautaire, la *gurdwārā* remplit également une fonction éducative en dispensant des cours d'histoire, de musique et de langue *pañjābī* aux jeunes généralement âgé-es de moins de dix-huit ans.

### 3.1.5. *Gurdwārā Nānak Dārbar* et discipline rituelle

Comme il est coutume au sein des *gurdwārā* de l'Inde, il est attendu de toute personne qui franchit les portes de la *gurdwārā Nānak Darbār* qu'elle enlève ses chaussures. De plus, toute personne désirant entrer dans le hall principal, où se trouve le *Gurū Granth Sāhib* et où sont conduits les principaux rituels et offices religieux, doit se laver les mains et les pieds et n'être en possession ou sous l'effet d'aucun intoxicant [*alcool et tabac*]. Les visiteur-es doivent également se couvrir la tête en signe de respect à l'égard du *Gurū Granth Sāhib*.

Lorsque les sikh-es pénètrent le hall principal, ils-elles se dirigent tout droit vers le palanquin sur lequel est élevé le *Gurū Granth Sāhib* et s'y prosternent à genoux. Certain-es d'entre eux-elles font un don d'argent ou de nourriture qu'ils-elles déposent au pied du livre. Lorsqu'ils-elles se relèvent, ils-elles circumambulent le

livre par la gauche, reçoivent leur part de *kaṛāh prasāda*<sup>181</sup> à mi-chemin et se rassoient ensuite dans le hall sans tourner dos au livre.

Bien qu'aucune règle explicite ne le prescrive, les femmes et les hommes qui fréquentent la *gurdwārā Nānak Darbār* s'assoient séparément dans le hall. Les hommes s'assoient à gauche du livre alors que les femmes et les enfants s'assoient à droite du livre. Cette ségrégation des sexes relève davantage de la tradition et la raison la plus souvent invoquée par nos informateurs·trices est que la séparation des sexes permet plus aisément de se concentrer sur la lecture des textes sacrés sans être déconcentré par le sexe opposé<sup>182</sup>. Bien qu'on aperçoive rarement des hommes du côté des femmes, il est fréquent d'observer des femmes traverser du côté des hommes pour s'adresser à leur mari.

Bien que la doctrine sikhe enseigne que l'entrée en communication avec le divin est possible en tout lieu et en tout temps, il est communément admis par la tradition que méditer au sein d'une *gurdwārā* en compagnie de la congrégation [*saṅgat*], intensifie la connexion au divin. En effet, rappelons qu'à la mort du dixième *gurū*, la compagnie des autres croyant·es<sup>183</sup> [*Panth*] fut élevée au rang de *gurū* au même titre que le *Gurū Granth Sāhib*.

La récitation d'hymnes sacrés [*kīrtan*] constitue le cœur des cérémonies religieuses à la *gurdwārā*. À ville Lasalle, la plupart du temps, cette fonction relève de musiciens professionnels [*rāgi*] provenant généralement du Pañjāb, qui reçoivent de la part du comité administratif, un salaire honoraire. Ces musiciens, qui sont 'engagés' sur une base contractuelle, voyagent généralement d'une *gurdwārā* à l'autre lorsqu'ils sont de passage au pays. À la *gurdwārā Nānak Darbār*, en plus de ces musiciens, toute personne est en droit de réciter les chants

<sup>181</sup> Il s'agit d'un mélange de semoule de blé, de beurre clarifié et de sucre que les sikh·es reçoivent pour signifier qu'ils font partie d'une famille universelle. Cole et Sambhi, *The Sikhs : Their Religious Beliefs and Practices*, p. 66.

<sup>182</sup> Cole et Sambhi, *The Sikhs : Their Religious Beliefs and Practices*, p. 64.

<sup>183</sup> Rappelons que pour des précisions relatives à la doctrine du *gurū Panth-gurū Granth*, se référer à la note 47 du chapitre II.

dévotionnels. Par exemple, tous les dimanches matin à 10h00, une quinzaine de jeunes récitent des *kīrtan* guidé-es par leur professeure de musique. Aussi, il n'est pas rare que des femmes et des hommes récitent des chants dévotionnels lorsqu'une famille ou un événement spécial demande la tenue d'un *Akhand Path*<sup>184</sup>. De plus, tous les après-midi de la semaine [sauf le dimanche], ce sont les femmes qui conduisent le chant religieux.

Outre les chanteurs et musiciens, le *granthī* occupe une place centrale dans la conduite des offices religieux. Il s'agit, selon l'institution, d'une position officielle mais purement fonctionnelle. Selon la tradition, nul-le, mise à part le *Gurū Granth Sāhib*, ne doit avoir d'autorité dans la conduite des rituels. Cependant, en pratique, puisque le *granthī* remplit une fonction interprétative des textes, il n'est pas sans occuper une position de pouvoir dans la production du religieux:

Sikhism has no priesthood, or ordained ministry. No human being may take the place of the Gurus or rival the Guru Granth Sahib. In some gurdwaras, a man or a woman called a granthi may be paid an *honorarium* or salary to read the scriptures conduct services and perform such ceremonies as marriages, but the role is purely functional. The appointment is not necessarily permanent. He or she is the servant of the community and the position has never become such that this individual might be compared to a priest or minister as normally understood. However, the work of such people is realized to be important in Diaspora communities and one of the targets which sangats set themselves in development programmes is that of being able to afford a full-time granthi.<sup>185</sup>

### 3.1.6. *Laṛgar*

La cuisine commune, avec la présence du *Gurū Granth Sāhib* est l'une des principales caractéristiques des *gurdwārā*. La tradition raconte que le *laṛgar* fut

<sup>184</sup> L'*Akhand Path* consiste en une lecture ininterrompue du *Gurū Granth Sāhib* [48 heures] et a lieu lorsqu'un événement triste ou heureux touche un ou plusieurs membres de la communauté.

<sup>185</sup> Cole et Sambhi, *The Sikhs : Their Religious Beliefs and Practices*, p. 65.

institué par le couple formé par le deuxième *gurū*, Angad et Mata Khiwi, son épouse :

*Langar* is one tradition in the Sikh way of living, by which they practically end any difference of religion, caste and creed, and a bond of equality and co-operation is established with every one. Mata Khiwi contributed uniquely in setting the tradition of equality. There is a special way of having *Langar*. The food preparations of the *Langar* are the same for everyone (...) Everyone must sit at the same place and in a row to partake it (...) *Langar* does not cater to the demands of any-special person and it is always served at the same time. This is a lesson of community living. Here an individual links his desire with the community (...) A feeling of co-operation and equality is maintained between high and low, rich and poor (...) <sup>186</sup>

Il est généralement admis par la tradition que l'institution du *laṅgar* revêt deux fonctions<sup>187</sup>. D'une part, la participation à la cuisine commune permet, par le biais du service aux autres [*sevā*], de servir le *gurū* et par extension, Dieu. D'autre part, elle est une mise en pratique du principe de non-discrimination et de respect de la différence prêché par les *gurū*. Autrement dit, toute personne doit pouvoir être servie dans le *laṅgar* indépendamment de son origine, de ses croyances, de sa classe sociale, de son âge et de son sexe. De plus, toute personne doit s'asseoir au sol ce qui signifie qu'aucun individu n'est supérieur à un autre.

À la *gurdwārā Nānak Darbār*, bien que les *laṅgar* les plus importants aient lieu les vendredis, samedis soir ainsi que les dimanches matin, il est possible en tout temps de s'y présenter pour consommer un repas. En effet, puisque la *gurdwārā* n'est jamais vacante, toute personne en situation de besoin peut s'y présenter pour manger et/ou dormir.

La nourriture, qui est reçue par l'entremise de dons, est préparée et servie par des volontaires. Il s'agit de plats typiquement *pañjābī* tels que des lentilles, du riz, des pains *capātī*, des légumes, des fritures, des sucreries et du thé *cāy*. Bien que la

<sup>186</sup> Gill, *The Role and Status of Women in Sikhism*, p. 31-32.

<sup>187</sup> W.H. McLeod. « Learning from Other Faith: VII. Sikhism », In *The Expository Times*, No. 83, 1972, p. 359.

position des *gurū* en regard du végétarisme fasse encore aujourd'hui l'objet de débats<sup>188</sup>, toute nourriture préparée au sein de la *gurdwārā Nānak Darbār* respecte un régime végétarien. Cette règle vise à éviter l'offense potentielle de visiteur-es dont les croyances empêcheraient tout contact avec de la viande.

Dans le *langar hall*, on observe comme dans le grand hall de prières une ségrégation des sexes. Toutes les personnes interrogées m'ont indiqué que cette pratique n'était pas motivée par une règle mais que 'naturellement' les femmes préféraient s'asseoir avec les femmes et les hommes avec les hommes.

Rappelons que le volet participation de notre étude de terrain s'est principalement traduit par une participation hebdomadaire à la cuisine commune. Si nous n'avons pu communiquer avec la plupart de femmes qui ne parlaient ni anglais, ni français, nous avons néanmoins été en mesure d'observer que ce sont les femmes en majorité qui s'occupent de la préparation du repas alors que les hommes sont généralement assignés à la distribution de la nourriture.

### 3.1.7. *Sevā*

Signifiant littéralement « service », le *sevā* constitue l'une des principales valeurs au centre de l'éthique sikhe. Se traduisant par toute forme de geste désintéressé adressé à quiconque dans le besoin, le service permet de dépasser l'ego [*haiṁmāiṁ*] principal obstacle à la libération du cycle des renaissances [*saṁsāru*].

Dans le *Rahit Maryādā*, le *sevā* est défini comme partie intégrante de l'éthique quotidienne :

<sup>188</sup> Sur la question du végétarisme: « Here the position of Sikhs is far from clear. Many Sikhs will not eat any form of meat, rejecting fish as well as eggs. (...) One of the commandments laid upon a Khalsa member is that of not eating meat slaughtered according to Muslim practice. (...) For the Sikhs today vegetarianism is a matter of personal conscience. » Cole et Sambhi, *The Sikhs : Their Religious Beliefs and Practices*, p. 148.

Seva (Voluntary Service) is a prominent part of Sikh religion. Illustrative models of voluntary service are organised for imparting training, in the Gurdwaras. Its simple forms are: sweeping and plastering the floors (...) of the Gurdwara, serving water to or fanning the congregation, offering provisions to and rendering any kind of service in the common kitchen-cum-eating house, dusting the shoes of the people visiting the Gurdwara, etc.<sup>189</sup>

Bien que la règle éthique du *sevā* ne prescrive aucune tâche particulière en fonction du sexe des individus, on observe à la *gurdwārā Nānak Darbār* qu'il existe un écart entre discours et réalité et qu'il subsiste au sein de la *gurdwārā Nānak Darbār* une distribution inégalitaire des rôles ou, plus précisément, une division sexuelle du travail. Les hommes gèrent la sphère du religieux en occupant en majorité les postes de décision alors que ce sont principalement les femmes qui gèrent la sphère du communautaire en s'occupant de la cuisine commune et de l'entretien ménager des lieux.

Selon Nikky Singh, cette division inégalitaire des tâches est commune aux communautés sikhes du Pañjāb et de la diaspora et se reflète principalement par le biais du *sevā* :

The principle of *seva* of the first Sikh community established by Guru Nanak in Kartarpur pervades all Sikh shrines as men and women together clean the precincts, cook *laṅgar*, recite poetry, and give Punjabi instruction. He exception is that there are no women *granthi* (official reader) affiliated with any of the Sikh Gurdwaras, and so the men lead worship by taking *vak* (reading out the divine command for the congregation), reciting *ardas* (prayer that begins and concludes every ceremony), and distributing *karahprashad* (the Sikh sacrament). Daily ceremonies like *prakash* (opening of the Guru Granth) and *sukhasan* (putting to rest in the evening) in Gurdwaras, the annual celebrations of Baiskahi and Gurpurabs (birthday or death anniversaries of the gurus), and all rites of passage for Sikh men and women are conducted and administered almost exclusively by men. The sexism and subjugation they directly experience in public spaces resonate deeply in the inner psyches of Sikh men and women, legitimizing women's deference and subordination to their fathers, brothers, uncles and husbands.<sup>190</sup>

<sup>189</sup> *Rahit Maryādā*, Article-XXI

<sup>190</sup> Nikky Singh, « Sikh Women in North America », p. 694.

Selon Nikky Singh, le sexisme et l'asservissement des femmes vécus dans la sphère publique sont intériorisés par les hommes et femmes sikh-es et servent de base pour légitimer la subordination des femmes. Selon les dires de la chercheuse, ce sont les pratiques qui informeraient « the inner psyches » des hommes et des femmes sikhes. Cependant, Singh ne précise pas ce qui dans les « inner psyche » sert de base pour légitimer les rapports homme-femme inégalitaires. C'est ici précisément que cette présente étude intervient. Par l'analyse des entretiens menés auprès de huit femmes fréquentant la *gurdwārā Nānak Darbār*, nous avons cherché à dégager quelles sont les représentations des femmes et des rapports homme-femme qu'elles se forment d'elles-mêmes et sur quelles bases légitiment-elles les rôles qu'elles jouent de même que les rapports qu'elles entretiennent avec les hommes dans leur vie familiale et religieuse?

### **3.2. Présentation et analyse des résultats**

#### **3.2.1. Profil des répondantes**

Pour la mise à bien du volet ethnographique de l'étude, nous avons procédé à huit entrevues semi-dirigées auprès de quatre femmes de première génération, c'est-à-dire des femmes originaires du Pañjāb et établies en permanence à Montréal, ainsi que quatre femmes de deuxième ou troisième génération nées à Montréal de parents sikhs. Rappelons que l'objectif visé par ce présent mémoire consiste à répondre à notre question principale de recherche qui se résume en ces termes : Quelles sont les représentations des femmes et des rapports homme-femme que les femmes sikhes fréquentant la *gurdwārā Nānak Darbār* se forment-elles d'elles-mêmes et comment légitiment-elles les rôles qu'elles jouent au sein de la communauté de même que les rapports qu'elles entretiennent avec les hommes dans leur vie familiale et religieuse?



Le chapitre qui suit se divise en quatre parties correspondant aux quatre représentations dominantes qui se sont dégagées de nos entretiens, à savoir : les représentations des épouses, les représentations des mères, les représentations des filles et enfin, les représentations des rapports homme-femme. Mais tout d’abord, un bref portrait de chacune des répondantes s’impose. Mentionnons qu’à des fins de respect de la confidentialité des répondantes, nous avons eu recours à des pseudonymes.

### **3.2.2. Les femmes migrantes**

Le premier groupe de femmes interrogées est composé de quatre femmes migrantes originaires du Pañjāb, âgées entre 26 et 31 ans, et établies au Québec depuis moins de vingt ans :

#### **Satwant**

Née en 1977 au Pañjāb, Satwant est arrivée à Montréal en 2000. Par le biais du système de parrainage et le financement de son mari, Satwant a reçu son visa d’immigration et s’est établie au Québec. Son mari, qui travaille dans l’industrie du transport, vivait à Montréal depuis quelques années lorsque son mariage fut organisé par ses proches. Aujourd’hui citoyenne canadienne, Satwant, qui est mère de deux fillettes de quatre et six ans, venait tout juste de déposer sa thèse de doctorat au moment de l’entretien et était en recherche d’emploi. L’entrevue, d’une durée d’approximative de cinquante minutes, s’est déroulée en anglais à son domicile familial où vivent ses beaux-parents, son beau-frère, son épouse et leurs deux enfants, son mari et ses deux filles ainsi que ses propres parents qui y séjournent temporairement.

### **Parvinder**

Née au Pañjāb et arrivée à Montréal en 2001, Parvinder, tout comme Satwant qui est sa belle-sœur, a été financée par son mari pour obtenir son visa d'immigration. Aujourd'hui citoyennne canadienne, Parvinder conjugue son rôle de mère [un fils de quatre ans et une fille de six ans] à son rôle d'étudiante à temps plein dans un collège technique. Inscrite à sa dernière année d'étude, Parvinder entend chercher un emploi dès le printemps 2009. Âgée de 30 ans, Parvinder habite au même domicile que Satwant. L'entrevue, d'une durée de quarante minutes, s'est également déroulée en anglais à son domicile.

### **Manmeet**

Manmeet est arrivée à Montréal en 2004 en compagnie de son mari. Résidente permanente, en attente de sa citoyenneté canadienne, Manmeet détient un diplôme collégial obtenu en Inde et travaille actuellement à temps plein dans une manufacture. Mère d'une fillette de trois ans et d'un garçon de cinq ans, Manmeet vit avec ses deux enfants et son mari. L'entretien, d'une durée approximative de quarante minutes, a été conduit à son domicile. Bien l'entrevue ait été conduite en anglais, Manmeet détient une maîtrise intermédiaire du français. En effet, dès son arrivée au Canada, Manmeet a suivi dix-huit mois de cours de français.

### **Harpreet**

Le portrait d'Harpreet n'entre pas en conformité avec les trois autres répondantes de ce sous-groupe. En effet, Harpreet, qui est née au Pañjāb, est arrivée à Montréal à l'âge de 10 ans en compagnie de son père, sa mère et son frère cadet. Terminant cette année un programme de premier cycle en sciences de la santé, Harpreet prévoit entrer sur le marché du travail l'an prochain. Âgée de 26 ans, Harpreet est célibataire, sans enfant et vit avec ses parents ainsi que son frère

cadet. L'entrevue, d'une durée approximative d'une heure, s'est déroulée en français à son institution d'enseignement.

### **3.2.3. Les femmes non-migrantes**

Le deuxième groupe de répondantes est composé de quatre jeunes femmes nées au Québec et âgées entre 18 et 29 ans :

#### **Ramina**

Âgée de 29 ans, Ramina détient depuis moins d'un an un diplôme universitaire de premier cycle et travaille depuis peu à son compte. Célibataire, sans enfant, Ramina vit avec sa mère, son père, sa grand-mère paternelle et son frère cadet. L'entrevue, d'une durée approximative de trente minutes, s'est déroulée à son bureau de travail situé au sous-sol de la résidence familiale. Puisque Ramina maîtrise le français et l'anglais, l'entrevue a été conduite dans les deux langues.

#### **Joti**

Âgée de 27, Joti détient un diplôme universitaire de deuxième cycle en sciences sociales depuis l'été 2007 et était en recherche d'emploi au moment de l'entretien. Célibataire, sans enfant, Joti habite chez ses parents avec sa sœur cadette et ses deux grand-mères. L'entrevue, d'une durée approximative de cinquante minutes, a été conduite en anglais à l'institution d'enseignement où Joti a poursuivi ses études.

#### **Simran**

Âgée de 18 ans, Simran est actuellement étudiante en deuxième année dans un cégep de Montréal. Célibataire et sans enfant, Simran vit avec sa mère, son père et son frère aîné. Simran est sikhe *amṛtdhārī* depuis deux ans et fréquente la

*gurdwārā* sur une base hebdomadaire où elle suit des cours de langue *pañjābī*, de chant et de musique. Simran s'occupe également de la conduite des visites au sein de la *gurdwārā* pour les groupes de visiteur·es, étudiant·es ou autres. L'entrevue, d'une durée approximative de quarante minutes, s'est déroulée en français à la *gurdwārā Nānak Darbār*.

### **Daljit**

Âgée de 27 ans, Daljit termine actuellement ses études universitaires de deuxième cycle en sciences de la nature. Mariée, sans enfant, Daljit habite avec son mari et ses beaux-parents. Tout comme Simran, Daljit est sikhe *amṛtdhārī* depuis l'âge de 9 ans et fréquente la *gurdwārā* au moins deux fois par semaine. À la *gurdwārā*, Daljit est professeure de chant et de musique et s'occupe également, chaque année, d'organiser les camps d'été pour les jeunes sikh·es en compagnie de sa mère. Bien que Daljit détienne une excellente maîtrise du français, l'entrevue, d'une durée approximative de cinquante minutes, s'est déroulée en anglais à la *gurdwārā Nānak Darbār*.

### **3.3. Représentations des femmes sikhes : noyau central de l'épouse**

Comme il en a été question chapitre II, la figure de l'épouse tient une importance centrale au sein de la tradition sikhe. Non seulement elle fait office de métaphore pour désigner le statut de tout individu dans son rapport à la *Réalité Ultime* représentée par la figure de l'époux, mais on la retrouve également dans quantité de récits hagiographiques au sein desquels elle est représentée sous les caractéristiques d'abnégation et de dévotion. Les figures d'épouses, qui sont aujourd'hui reprises par la tradition, véhiculent un idéal qui n'est pas sans influencer les membres des communautés sikhes du Pañjāb et de la diaspora. Pour ne souligner de nouveau qu'un exemple, rappelons qu'à l'intérieur du rituel du mariage sikh, l'*anand kāraj*, il est prescrit comme étant du devoir du mari de

protéger son épouse en toutes circonstances et de partager avec elle tous ses avoirs<sup>191</sup> alors que le devoir de l'épouse consiste à :

(...) ever harbour for him deferential solicitude, regard him the lord master of her love and trust; she should remain firm in her loyalty to him and serve him in joy and sorrow and in every clime (native or foreign).<sup>192</sup>

Déférence, loyauté et service envers le mari constituent ainsi les principales qualités attendues d'une femme mariée selon le rituel orthodoxe. Ces rôles, rappelons-le, émergent du contexte traditionnel du Pañjāb où il est attendu que l'époux subvienne financièrement aux besoins de la famille pendant que l'épouse veille à l'éducation primaire des enfants tout en servant et portant une déférence envers son mari. Ces rôles, nous le verrons plus loin, sont susceptibles de se transformer lorsqu'ils sont inscrits dans un contexte migratoire.

À partir des représentations de la figure de l'épouse au sein de la tradition ainsi que du modèle conjugal prescrit par l'orthodoxie, nous avons cherché à comprendre, à partir de notre corpus d'entretiens, comment les femmes interrogées se situaient par rapport à ces représentations en leur posant des questions relatives à leur vie conjugale actuelle ou anticipée<sup>193</sup>. Il en ressort de nos entretiens, qu'être femme, pour toutes les répondantes est intrinsèquement lié à leur statut d'épouse et à leur relation de couple actuelle ou anticipée.

Autrement dit, des huit femmes interrogées, qu'elles soient mariées ou célibataires, migrantes ou non-migrantes, toutes ont exprimé l'importance voire la nécessité de se marier. Ceci dit, à partir de la théorie des représentations sociales développée par Abric et Jodelet, nous avançons que le rôle d'épouse constitue le

<sup>191</sup> Site web du *Shiromanī Gurdwārā Parbandhak Committee*, <http://www.sgpc.net>, section « Sikh Rehat Maryada », consulté le 21 décembre 2008.

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> Quatre des répondantes sont mariées, dont trois femmes sont migrantes [Satwant, Parvinder et Manmeet] et une non-migrante [Daljit]. Alors que les femmes mariées ont pu témoigner de leur relation de couple actuelle, les femmes célibataires [Harpreet, Ramina, Joti et Simran] nous ont fait part de leurs anticipations et attentes relatives à leur mariage futur.

noyau central de la première représentation. Non seulement il apparaît comme l'élément le plus stable de la représentation mais semble également indépendant du contexte immédiat des individus.

Cependant, bien que le rôle d'épouse se dégage comme étant l'un des pôles à partir duquel les répondantes se représentent, il n'en demeure pas moins que les implications de ce rôle dans la réalité quotidienne varient d'une répondante à l'autre. Et cette variation n'est pas sans rappeler le système périphérique qui constitue, selon Abric, ce par quoi les individus intègrent et génèrent des représentations individuelles lorsqu'ils sont exposés à un changement de contexte. Ces nouvelles représentations permettent aux individus d'expliquer les changements sans que leur vision du monde et leur sentiment d'appartenance au groupe soient bousculés.

Outre l'organisation [noyau central, éléments périphériques] de la représentation de l'épouse, interviennent également ses fonctions. En effet, à la lumière d'Abric, en plus de remplir une fonction explicative de la réalité en constituant la matrice à partir de laquelle les femmes acquièrent de nouvelles connaissances, et une fonction identitaire qui leur permet de se situer dans le champ social, la représentation de l'épouse remplit également les fonctions d'orientation et de légitimation.

D'une part, la fonction d'orientation se dégage de nos entretiens lorsque les répondantes témoignent du *comment* la représentation s'actualise dans leur vie quotidienne, notamment par les rôles qu'elles jouent ou anticipent jouer en tant qu'épouses. La fonction de légitimation, pour sa part, s'exprime dans les discours de répondantes sous forme d'arguments à partir desquels les femmes justifient les rôles qu'elles jouent [ou anticipent de jouer] en tant qu'épouses ainsi que les rapports qu'elles entretiennent [ou anticipent d'entretenir] avec leur mari. Deux types de justifications se dégagent de nos entretiens : d'une part, certaines répondantes justifient leur sentiment impératif de se marier sur la base d'une loi

naturelle alors que pour les autres, se marier s'explique davantage par des déterminations culturelles et relève d'un choix personnel.

La section suivante se divise en deux parties. Dans un premier temps, nous présenterons comment les répondantes se situent par rapport au mariage ainsi que les arguments sur lesquels elles appuient leur position. Dans un deuxième temps, nous dégagerons à partir de nos entretiens comment leurs représentations du mariage et de leur rôle d'épouse actuel ou anticipé se déploie dans leur réalité quotidienne.

### 3.3.1. Les représentations du mariage et leurs justifications

Pour Satwant, dont le mariage a été arrangé par son père au Pañjāb et qui s'est déroulé selon le rituel *anand kārāj*, les femmes ont été créées par Dieu pour prendre soin des hommes et par extension, *se marier* relève *essentiellement* d'un devoir dicté par une loi naturelle sacralisée par la volonté de Dieu :

Men, they have some needs and God has created women to fulfil those needs and men, they cannot survive without someone to fulfil their needs so...we [women] have the force you know! Women can survive independently, they don't need men! [rires] That's why women, they can take care of their sons and daughters even after their husband is no more in the world but men? They can't. So...I think that women have more strength, but still...it's a man-leading society maybe? God has made women more strong, the inner strength is more in women.<sup>194</sup>

Pour Manmeet, également migrante, le mariage s'inscrit dans le cheminement spirituel de tout individu comme étape incontournable. L'union du mariage, qui doit être officialisée en présence du *Gurū Granth Sāhib*, représente le commencement d'une évolution spirituelle conjointe. Ainsi, comme Satwant, Manmeet justifie l'importance de se marier sur la base d'une loi naturelle, divine.

---

<sup>194</sup> Satwant

Pour Parvinder, le mariage semble également motivé par un impératif dicté de l'extérieur. Cependant, contrairement à Satwant et Manmeet qui justifient le bien-fondé du mariage sur l'existence d'une loi naturelle, Parvinder l'exprime davantage en termes culturels :

(...) in our culture, all girls, we have to [get married]. In my culture, when it's love marriage, people, they don't like. (...) but when [it's] arranged marriage [it's] very good, [people] see you with a different respect.<sup>195</sup>

Lors de nos entretiens informels, Parvinder précisera que le mariage est incontournable pour toutes femmes indiennes. Selon elle, toutes femmes indiennes doivent se marier dans la jeune vingtaine sous peine de subir le rejet de leurs pairs, ce qu'elle exprime comme étant « *worst than anything else* ».

Pour Harpreet, qui est arrivée au Québec à l'âge de 10 ans, le mariage constitue un passage nécessaire dans la vie de tout individu. En effet, comme c'est le cas pour l'enfance et l'adolescence, le mariage fait partie des étapes incontournables :

(...) [dans la vie] il y a des devoirs. Le mariage, c'est comme une phase qui doit se passer dans la vie (...) comme quand on est jeune, on devient enfant, on se marie...(...) Je veux dire que...un moment, ça va arriver. T'sais, un moment tu te maries, tu dois partir [du foyer familial], c'est comme ça que j'ai été éduquée. T'sais, un moment donné, t'as des enfants, t'as une vie, t'as une famille, t'sais, ça roule comme ça. On peut donc dire que...c'est un devoir, mais aussi une nécessité.<sup>196</sup>

Harpreet précisera que le mariage doit servir le devoir premier d'une femme qui est d'avoir des enfants. Ceci dit, bien que la pression de son environnement culturel semble avoir une incidence sur la représentation, cette dernière s'appuie, comme pour Satwant et Manmeet, sur l'existence d'une loi naturelle.

---

<sup>195</sup> Parvinder

<sup>196</sup> Harpreet



Ainsi, l'on dégage principalement deux types de justifications des entretiens avec les femmes migrantes concernant le mariage. Si pour Satwant, Manmeet et Harpreet, le mariage est un impératif dicté par une loi naturelle, pour Parvinder, le mariage semble davantage résulté des normes sociales dictées par la culture *pañjābī*.

En ce qui concerne les quatre répondantes non-migrantes, les deux mêmes types de justifications se dégagent de leurs témoignages.

Pour Simran, qui est sikhe *amṛtdhārī* née à Montréal, le premier objectif du mariage est de nature religieuse. En effet, suivant le code orthodoxe, Simran croit que deux sikh-es *amṛtdhārī* qui se marient peuvent se supporter afin de réaliser le but ultime de la vie, la *muktī* :

Le mariage c'est vraiment religieux. L'amour aussi, c'est sûr mais surtout religieux dans le sens où si moi par exemple, après le mariage j'commence à être moins religieuse, ben...mon mari va me pousser un peu ou c'est moi qui va le pousser. Ça va rendre la relation plus forte aussi ! Aussi, nous, dans la religion, ça dit que...quand un homme et une femme s'unissent, y s'unissent avec Dieu.<sup>197</sup>

Pour Daljit, qui est également *amṛtdhārī* et née à Montréal, le mariage doit d'abord servir le religieux. Tout comme Simran, Daljit perçoit le mariage comme un chemin privilégié pour réaliser la libération :

I had a love marriage. And through marriage, I wish to achieve...I wish to become one with God with my husband, this is my ultimate goal, the primary goal of my marriage. The second goal is to have fun and to give to my own children whatever my mom has given to me.<sup>198</sup>

Bien que le but ultime de l'existence humaine, la *muktī*, puisse se réaliser à l'intérieur de l'institution du mariage, ce dernier n'en constitue néanmoins pas une

---

<sup>197</sup> Simran

<sup>198</sup> Daljit

condition *sine qua none*. Autrement dit, même si la finalité première du mariage est de nature religieuse pour Daljit, le mariage n'en demeure pas moins déterminé par une norme culturelle relevant d'un choix :

I feel, now, as a woman, that my role I have to satisfy before I could move forward is, not respective of my sex, to have a carrier in my hands. But...as a woman, do I have a role specifically to fulfil in my life? No, not particularly. (...) the only role I think I must fulfil is a wife because...I am taking that step right now in my life. (...) My role of being a wife, I think, is not culturally dependent, it's more how I want it to be.<sup>199</sup>

Quant à Ramina et Joti, l'importance du mariage semble déterminée par les normes culturelles et relever d'un choix personnel plutôt que par l'existence d'une loi naturelle : « marriage is not the most important thing, your career is, your house, your well-being and who you are as a person. »<sup>200</sup>.

Pour Joti, bien qu'elle admette que le mariage constitue pour les membres de sa communauté un impératif véhiculé par les normes culturelles *pañjābī*, elle affirme néanmoins que le mariage doit résulter d'une décision personnelle. On remarque que l'élément « choix personnel » s'exprime en partie par le vocabulaire qu'elle utilise : « On a personal level, I think I want to fulfil that role (...) I feel that I'd like to have a family (...) »<sup>201</sup>. Et contrairement à Satwant et Parvinder qui ont davantage recours à des formulations telles que « I must », « I have to », Joti parle davantage en termes de « I think », « I want » et « I feel ».

Ainsi, on observe que les répondantes ont recours à deux types d'arguments pour justifier l'importance du mariage, arguments qui légitiment également, par extension, les rôles qu'elles jouent [ou anticipent de jouer] en tant qu'épouses dans la réalité quotidienne. Nous verrons dans la prochaine section que de façon générale, les femmes qui justifient l'importance du mariage sur la base d'un argument naturaliste, perçoivent également comme naturels et nécessaires les

---

<sup>199</sup> Daljit

<sup>200</sup> Ramina

<sup>201</sup> Joti

rôles qu'elles jouent dans la sphère familiale. En ce qui a trait aux femmes pour qui le mariage relève d'un choix personnel, les rôles traditionnellement associés aux épouses sont remis en question.

### 3.3.2. Éléments périphériques : les rôles des épouses

Si le statut d'épouse constitue l'un des pivots à partir duquel les répondantes se représentent, ses implications au sein de la réalité quotidienne varient d'une interrogée à l'autre. En effet, alors que pour certaines répondantes leur statut d'épouse implique nécessairement la responsabilité des tâches domestiques, pour les autres, les tâches domestiques doivent faire l'objet d'une répartition égalitaire avec leur mari.

Pour Satwant et Parvinder, il est de leur devoir en tant qu'épouses de prendre en charge les travaux domestiques : « If you're a housewife, you are supposed to do household jobs so...and mostly men, when they come back home [from work], they want to relax (...) »<sup>202</sup>. Et ce devoir semble être perçu par Satwant et Parvinder comme un impératif culturel contre lequel elles n'ont aucun pouvoir :

(...) my husband, he says : « When you start working », as I told you, that he will start to help [tâches ménagères]. But even now, we [sa belle-soeur et elle] are doing job: taking care of their kids, taking care of their family, studying...but, they don't help us! It's like...why after job? Why only when we will start the job? They don't even help us now! Never! They are sitting, *we have to, we have to* wait if they're coming after midnight, *we have to*, and next day, at six o'clock, *we have to* go far to our school. (...) They don't help us! *We have to* wait! In the midnights...he's not coming...and then *I have to* give him dinner and then, only then I can sleep...but even in the morning, *I have to* prepare his tea and everything...(...) *You have to* do! It happens when he's coming from outside, *we have to* give him glass of water, why when I'm coming from outside, why he's not standing to give me glass of water??<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> Satwant

<sup>203</sup> Parvinder

Il se dégage des propos de Parvinder un usage répétitif des verbes au mode impératif reliés à la notion de devoir « I have to, I must ». Ces formulations récurrentes indiquent que les normes dictées par la tradition *pañjābī* exercent un poids considérable sur les représentations que se forme Parvinder d'elle-même ainsi que sur les rôles qu'elle croit devoir jouer en tant qu'épouse. De plus, l'utilisation de verbes à l'impératif exprime une certaine rigidité de la représentation qui se traduit également par une rigidité dans les rapports sociaux de sexe dans la sphère familiale. À l'épouse revient le devoir de veiller au bon fonctionnement de la sphère reproductive alors que l'époux, par son travail rémunéré est assigné à la sphère productive.

Dans le cas de Manmeet, même si elle n'a pas recours à des formulations telles « *I must, I have to* », on remarque dans son discours l'influence des normes *pañjābī* sur sa représentation d'elle-même en tant qu'épouse. Et quoique Manmeet insiste sur le fait que les tâches domestiques soient réparties équitablement avec son mari, il n'en demeure pas moins que l'implication de son mari semble secondaire :

We work together at home. He helps me a lot for cooking, cleaning house, diswashing, everything, he helps me everyday. You know, I work also! (...) Sometimes he makes tea in morning [when] I prepare my stuff and I prepare my kids stuff, he makes tea, he makes cook (...).<sup>204</sup>

À plusieurs reprises au cours de l'entretien Manmeet a insisté sur le fait que son mari *l'aide* à l'accomplissement des tâches domestiques lorsqu'elle est trop prise par le travail. Néanmoins, le recours au verbe « aider » nous indique que la responsabilité des tâches domestiques repose principalement sur Manmeet.

Du côté des femmes non-migrantes, il se dégage au niveau périphérique de la représentation d'épouse un élément qui n'apparaît pas chez les femmes migrantes : le choix personnel. Plus précisément, toutes les répondantes non-

---

<sup>204</sup> Manmeet

migrantes ont exprimé l'importance de leur décision sur la question du mariage, le choix de l'époux et la répartition des tâches dans la sphère familiale.

Pour Daljit, vivre une relation de couple égalitaire n'implique pas que la femme doive se désister de toute tâche domestique. Selon elle, il importe plutôt que chacune de ses actions soit motivée par un choix personnel et non par un quelconque diktat culturel :

(...) my role of being a wife I think is not culturally dependent, it's more how I want it to be so...[for example] I will not make food to my husband because I'm the wife of the family (...) [it's] because I think my food is more healthy than his! So...as I say, it's more a consequence of reality and it's not because of my culture that it must be that way...<sup>205</sup>

I don't think because I'm a woman I must do certain things in the house or something like that...All those things in my life are coincidence of reality. For example, I don't feel I clean the house because I'm a woman, I clean my house because it has to be cleaned! (...) I also do not live with my in-laws because I'm daughter-in-law. I live with my in-laws because they are very sick [and] my husband and I are the only ones that they have right now and...my parents also take care of them so...if my parents were very sick, my husband would let me live with them. So...in my life, I'm very fortunate to say that I do not have a burden of being a woman.<sup>206</sup>

Comme nous le verrons plus loin, Daljit s'est montrée soucieuse tout au long de l'entretien à distinguer le religieux du culturel. Selon elle, le religieux ne prescrit aucun rôle en fonction du sexe des individus et lorsqu'on observe en réalité une répartition inégalitaire des tâches, celle-ci relève exclusivement de la culture *pañjābī* dont les normes et valeurs sont encore fortement intériorisées par les sikh-es du Pañjāb et de la diaspora. Ceci dit, Daljit est bien consciente qu'en tant qu'épouse elle remplit certains rôles déterminés par la culture *pañjābī*, cependant, elle s'en distancie en avançant que ces rôles dérivent d'un choix personnel.

---

<sup>205</sup> Daljit

<sup>206</sup> Daljit

Pour Ramina, également née à Montréal, certains aspects de la culture *pañjābī* viennent travestir les fondements du sikhisme, notamment en ce qui a trait à la question des rapports homme-femme. Si l'égalité entre les sexes est une valeur centrale véhiculée par les enseignements des *gurū*, en réalité, ce sont les femmes qui prennent en charge les responsabilités du foyer domestique. Ainsi, à la question *comment entrevois-tu la vie de famille ? Tu comptes rester à la maison et/ou travailler ?* Ramina a répondu :

No, no, no !! [My husband and I] we're gonna help each other! On va nettoyer ensemble, on va faire du cooking ensemble, you know, I'm gonna work! And I'm not gonna quit my work to clean! You know, I had not studied in my books like this [elle ouvre un livre et s'y colle le visage] for 18 hours a day to faire des *capātī* pis m'faire dire "well...you've put to much salt », Hey!!<sup>207</sup>

Pour Ramina, son éducation lui confère une liberté de choix. Comme elle l'a exprimé à plusieurs reprises au cours de son entretien, ses diplômes la protègent contre une éventuelle relation de couple caractérisée par le contrôle de son mari :

Sometimes, men, they're pig-headed. (...) Y vont dire à leur femme "Oh non! Pourquoi tu veux aller là? Pourquoi t'achètes ça? Pourquoi tu mets ça ? Pourquoi t'as pas cuit la nourriture ? I hear stories ! I'm telling myself, if I ever had to live like that, j'aurais pas été capable."<sup>208</sup>

Ramina s'exprime également en faveur du divorce. Contrairement au code de conduite qui prescrit à l'épouse de servir son mari « *in joy and sorrow and in every clime* » Ramina croit que sa religion ne peut être contre une femme qui décide de quitter un mari dominant :

(...) if you're miserable in a marriage, you shoudn't stay in it and I don't think any religion force you ! (...) So...if you're miserable, I don't think the Sikh religion, the Guru Granth Sahib, God, the gurus or whatever will really care if you say bye bye to some evil person!<sup>209</sup>

---

<sup>207</sup> Ramina

<sup>208</sup> Ramina

<sup>209</sup> Ramina

Mariage arrangé ou mariage d'amour, toutes les répondantes ont témoigné de l'importance de leur décision dans le choix du mari. Par exemple, Simran, qui ne s'oppose pas à l'idée d'un mariage arrangé, affirme que ce dernier n'aura lieu que si certaines conditions sont respectées :

Ok, il doit être baptisé, parce que moi j'le suis, faut pas qu'il ait genre...30 ans de plus vieux que moi ! [Puis] un mariage arrangé, ça m'dérange pas, mais j'ai des conditions ! [rire] T'sais, ma mère me dit « tu pourras pas te marier ! » mais, moi j'm'en fous ! Si y est pas capable d'attendre [le mari potentiel] moi, c'est pas mon problème ! C'est parce que j'ai vu beaucoup, dans des familles proches, c'est souvent des mariages arrangés, y sont ensemble pour trois mois pis après ça y vont aller se marier ! Pis...c'est pas tout l'temps bien t'sais ! On va voir...ça [doit] durer environ deux ans, pis là le mariage ! Si ça marche pas en 4 ans, comment tu vas vivre le reste de ta vie ? (...) J'aime mieux avoir une période de transition [avant le mariage].<sup>210</sup>

Suivant les mots de son père, Ramina affirme qu'elle choisira son mari dès qu'elle aura la certitude de pouvoir subvenir seule à ses besoins matériels :

(...) mon père, pis ma mère aussi, y ont jamais dit « oh mais...y faut lui trouver un gars ! », maintenant, ma mère, elle me le dit, parce que j'ai 29 ans, mais mon père, y s'en fout ! Y est comme « you know what ? Establish your career, deviens connue dans ton métier pis quand you'll stay on your own two feet, tu dois te marier à ce moment-là, parce que tu vas être plus strong and you won't take shit from anybody once you're married, right ? ». Parce que...si t'es dépendante, y m'as toujours dit, si t'es dépendante de quelqu'un, pour de l'argent ou any material need, (...) il va t'écraser ! C'est la nature humaine de crasher les autres ! So...you stand on your feet, you make something of yourself and then you marry!<sup>211</sup>

Ainsi, il se dégage des propos de Ramina que le lien entre le statut d'épouse et les responsabilités domestiques n'est pas cristallisé par une loi naturelle. L'éducation et l'indépendance financière permettent, pour Ramina, de percevoir les tâches domestiques comme un choix et non comme une obligation reliée à sa situation de femme mariée.

---

<sup>210</sup> Simran

<sup>211</sup> Ramina

### **En résumé**

À la lumière de nos entretiens, nous avons dégagé une première représentation que se forment la totalité des femmes interrogées ; représentation qui s'organise autour du noyau central de la figure de l'épouse. Par ailleurs, bien que toutes les répondantes affirment l'importance de se marier, les implications du rôle d'épouse varient dans la réalité quotidienne. En effet, si pour Satwant et Parvinder, les tâches domestiques font partie des devoirs qu'elles doivent accomplir en tant qu'épouses, pour Ramina et Joti, les tâches domestiques doivent faire l'objet d'une répartition égalitaire avec le mari.

De plus, bien qu'on ne puisse généraliser les différences entre migrantes et non-migrantes, il nous apparaît comme manifeste que les femmes non-migrantes accordent une importance centrale au choix personnel, à l'éducation et à l'indépendance financière. Ces éléments, qui n'apparaissent pas dans nos entretiens avec les femmes migrantes, nous indiquent que les femmes non-migrantes ne perçoivent pas le statut d'épouse comme incompatible avec une participation à la sphère productive. En effet, Simran, Daljit, Joti et Ramina prévoient conjuguer une carrière à leur vie de femme mariée. Et comme nous le verrons dans la section suivante, contrairement à Satwant et Parvinder pour qui l'éducation et l'indépendance financière doivent servir leur rôle dans la sphère familiale [meilleure éducation des enfants, augmentation du revenu familial], pour les femmes non-migrantes, ces outils doivent servir à prévenir une éventuelle situation familiale coercitive.

### **3.4. Représentations des femmes sikhes : noyau central de la mère**

Comme il en a été question au chapitre II, la figure de la mère, tout comme celle de l'épouse, tient une place centrale au sein des écritures, de la tradition et de l'histoire. En effet, rappelons que le passage le plus cité par la tradition en regard à la question des femmes revient à Gurū Nānak et exprime une valorisation des



femmes lorsqu'elles sont mères [*so kiu mandā ākhīai jitu jammahi rājāna*/From whom great kings are born]. De plus, selon les mots de Nikky Singh, on retrouve dans le *Gurū Granth Sāhib* une caractérisation récurrente de la *Réalité Ultime* comme Mère : « The Gurū Granth Sāhib, the Sikh Scripture, refers to the ontological ground of all existence as *mātā*, the Mother (...) »<sup>212</sup> ainsi qu'une symbolique prégnante autour du thème de l'enfantement : « (...) the imagery of conception, gestation, giving birth, and lactation is unambiguously and powerfully present in the Guru Granth. »<sup>213</sup>. Rappelons également que la tradition ne lésine pas sur les récits hagiographiques au sein desquels les figures de mères sont idéalisées :

(...) si tu lis ou si t'écoutes les *kīrtan*, tu vas réaliser que quasiment dans chaque hymne, comment les mères des *gurū* ont joué un rôle très important comme...[la mère] a vraiment une symbolique forte, comme...il y a tellement d'histoires (...) <sup>214</sup>

Aujourd'hui, l'orthodoxie sikhe prescrit qu'à l'intérieur du rituel du mariage les époux se doivent de respecter les « duties and obligations of the householders' life » ce qui implique de fonder une famille. De plus, les normes culturelles *pañjābī* ne sont pas sans exercer une influence sur les représentations qu'ont les femmes du rôle de mère. De façon générale, culturellement, la valorisation d'une femme est non seulement déterminée par son rôle de mère mais également par sa capacité à donner naissance à des fils<sup>215</sup> :

In Sikh thought, both boys and girls are equally the embodiment of the divine spark. Yet, Sikh families pray for the birth of a son, and the common Indian blessing "May you be the mother of a hundred sons" resonates in the psyches of most Sikh families even in North America.<sup>216</sup>

<sup>212</sup> Nikky Singh, *The Feminine Principle in the Sikh Vision of the Transcendent*, p.3.

<sup>213</sup> Nikky Singh, « Why Did I Not Light the Fire?: The Refeminization of Ritual in Sikhism », p. 73.

<sup>214</sup> Harpreet

<sup>215</sup> Bhat et Sharma, *Missing Girls : Evidence from Some North Indian States*, p. 362.

<sup>216</sup> Nikky Singh, « Sikh Women in North America », p. 699.

Nous reviendrons dans la section suivante sur la question de la préférence pour la naissance d'un fils. Ce qu'il importe de noter ici c'est la pression exercée sur les femmes pour remplir leur rôle de mère autant du point de vue des normes culturelles que des normes religieuses.

De façon analogue, à Montréal, on note à la lecture du mémoire déposé à la Commission Bouchard-Taylor que les autorités sikhes sacralisent les femmes-mères sur la base des enseignements de *Gurū Nānak* :

[Gurū Nānak] considered the nuclear family i.e. the father, the mother and the children as the base of a civilized society. He stated that a woman was the pivot of the unit called family. Without her there was no family.<sup>217</sup>

L'harmonie sociale repose ainsi sur l'harmonie familiale et l'harmonie familiale n'est assurée que si les femmes remplissent leur rôle de mère. Ce qui n'est pas sans rejoindre les mots de Kristeva cités par Kergoat selon lesquels la maternité constitue le « véritable support sans lequel l'édifice social et culturel ne pourrait exister »<sup>218</sup>. L'équation ne pourrait être plus claire : pour les autorités sikhes de Montréal, la responsabilité de la cohésion sociale relève des femmes-mères.

Dans la prochaine section, nous présenterons comment à partir de la figure de la mère véhiculée dans les écritures, l'histoire et la tradition, les huit répondantes se situent par rapport au rôle de mère. Il se dégage de nos entretiens que pour toutes les répondantes, être femme, est non seulement lié à leur rôle d'épouse mais également à leur devoir d'être mère. De plus, pour toutes les répondantes, l'un des buts premiers du mariage consiste à fonder une famille : « The main goal [of marriage] is to walk through life with a partner and to procreate (...) »<sup>219</sup>.

<sup>217</sup> Mémoire Commission, 2007, p. 3.

<sup>218</sup> Julia Kristeva, *Histoires d'amour*, Éditions Denoël, Paris, 1983, 383p./cité dans Kergoat, « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », p. 113.

<sup>219</sup> Joti

De façon générale, être femme, pour toutes les répondantes, qu'elles soient mères ou sans enfant, est indissociable du rôle de mère. Le rôle de mère se dégage ainsi comme le noyau central de la deuxième représentation par sa récurrence et puisqu'il semble inflexible face au contexte immédiat. Ainsi, pour toutes les répondantes, devenir mère ne relève pas d'un choix, mais constitue un devoir, une nécessité.

Par ailleurs, au niveau périphérique, on remarque que d'une répondante à l'autre, le rôle de mère s'actualise différemment dans leur réalité quotidienne. En effet, si pour les unes le rôle de mère implique essentiellement la responsabilité quasi exclusive des tâches domestiques et de l'éducation primaire des enfants, pour les autres, on s'attend à une répartition égalitaire des tâches avec l'époux.

Enfin, nous verrons que pour toutes les répondantes, être mère implique de jouer un rôle de premier plan dans la transmission religieuse et culturelle. Que ce soit pour leur propre mariage ou celui de leurs enfants, toutes les répondantes ont exprimé leur désir de marier, ou que leurs enfants marient, une personne de religion sikhe. Encore ici, ce sont principalement les femmes non-migrantes qui ont exprimé le désir d'évoluer dans une relation de couple au sein de laquelle le père comme la mère jouent un rôle dans la transmission des valeurs traditionnelles.

La section suivante se divise en trois parties. Dans un premier temps, nous verrons sur quelles bases les répondantes justifient leur sentiment de *devoir être mère*. Dans un deuxième temps, nous présenterons comment le rôle de mère s'actualise dans leur réalité quotidienne en soulignant son implication au niveau des rapports sociaux de sexe et la division sexuelle du travail au sein de la sphère familiale. Enfin, nous exposerons comment les répondantes se représentent leur rôle de mère actuel ou anticipé dans la transmission religieuse et culturelle.

### 3.4.1. Justifications du rôle de mère

Nous avons vu dans la section précédente que les femmes justifient la nécessité du mariage d'une part, sur la base de l'existence d'une loi naturelle sacralisée par une volonté divine, et d'autre part sur la base d'un impératif dicté par les normes culturelles. Dans le cas de la représentation des mères, toutes les répondantes ont eu recours à un argument naturaliste pour justifier leur sentiment de devoir être mère.

Pour Joti, être mère est inscrit dans le cycle naturel de la vie. Aller à l'encontre signifierait aller contre la nature :

I mean women, at the same time, we're taught to actively participate in life, we cannot denounce anything, we have to have children, we have to procreate, we have to let the cycle of life go and keep going (...) <sup>220</sup>

En plus de respecter le cycle naturel de la vie, pour Joti, le devoir de mère est sacralisé par la volonté divine :

(...) we're [women] expected to take part in life, we're supposed to procreate and not to do that is not allowed because God wants us to be part of the cycle of life (...) <sup>221</sup>

Joti invoque également un argument naturaliste pour justifier qu'il y ait peu ou prou de femmes *granthī*. Selon ses dires, puisque les femmes doivent remplir leur devoir de mère, elles ne peuvent pas, par conséquent, quitter le foyer familial sur une base permanente :

(...) because becoming a *granthī*, you have to be at the *gurdwārā* all the time 24 hours, 7 days a week so...when do you build the family? When do you have children? When do you raise them? When do you actively take

---

<sup>220</sup> Joti

<sup>221</sup> Joti

part in the life that you're supposed to have? Maybe that's why women don't want to do it...<sup>222</sup>

Cependant, bien que les femmes ne puissent quitter le foyer familial de façon permanente en raison de leurs responsabilités familiales, pour Joti, rien n'empêche aux femmes de mener une carrière. Et d'un point de vue personnel, Joti perçoit le rôle de mère comme tout à fait compatible avec son désir de travailler :

On a personal level I think I want to fulfil that role...I'd like doing it because I'm 27...tic, tic, tic...[rire] but I mean...I feel that I'd like to have a family, but I also wanna have a career, I want to have a career, I want to be my own person and be independent and...I don't wanna be stuck in a situation where I'm dependent on another individual to take care of me...which leads me with very little control?<sup>223</sup>

Ceci dit, si pour Joti être mère relève d'un devoir naturel qui ne pourrait être remis en question, sa carrière lui assurera d'un autre côté son indépendance financière garante de son pouvoir de décision au sein de la sphère familiale.

Pour Daljit, le rôle de mère est prescrit par une loi naturelle. Passant ici du naturel au prescriptif, Daljit croit que puisque les femmes sont biologiquement aptes à procréer, il leur revient essentiellement comme devoir de devenir mères :

(...) as a woman do I have a role specifically to fulfil in my life? [quelques secondes de réflexion] Not...not particularly...apart from the biologically role of giving birth...if I ever get pregnant then I will have to fulfil that role [rire]<sup>224</sup>

De plus, mise à part son inscription dans le cycle naturel de la vie, être ou ne pas être mère dépend de la volonté de Dieu :

---

<sup>222</sup> Joti

<sup>223</sup> Joti

<sup>224</sup> Daljit

[To have] any daughter or son that will be healthy will be more than anything I could ever ask for and even if God wills is like that I cannot have children then I will adopt...<sup>225</sup>

Pour Daljit comme pour Joti, être mère respecte non seulement l'ordre naturel, mais se révèle comme étant une prescription sacralisée par la volonté divine. Ceci dit, s'il est de la volonté de Dieu qu'elle soit inapte à procréer, Daljit entend tout de même remplir son rôle de mère à la maison, à la *gurdwārā* et en adoptant des enfants :

(...) but is it to necessarily to be a mother? Not...necessarily...I think in a lot of different ways, I'm a mother already... I have so many kids learning from me! I have a little puppy [rire] shiatsu...I'm a mother to her [rire] and I think naturally I'm a wife to my husband [but this is also] motherhood, motherly I take care of my husband (...) not in the same way a mother would take care of his son but...as a wife would take care of her husband (...) in a very, very, very loving way, we're friends (...) I don't have kids right now but I'm already a mother in different ways like...to these kids, in the *gurdwārā*, as a teacher or...to my dog at home, for example but...euh...I don't think like...because I'm a woman I must do certain things in the house or something like that...all those things in my life are...coincidence of...reality.<sup>226</sup>

Ainsi, pour Daljit, on n'est pas seulement mère pour ses propres enfants. Le rôle de mère traverse d'autres rapports sociaux et peut s'actualiser dans des sphères autres que familiale.

Les propos d'Harpreet illustrent le poids qu'exercent les normes culturelles sur le sentiment de devoir être mère :

J'veux dire...un moment ça va arriver t'sais, tu t'marries pis là tu t'en vas ok [rire] c'est comme ça que...j'ai été enseignée t'sais...à un moment t'as des enfants, t'as une vie, t'as une famille t'sais ça roule comme ça, tu comprends ?<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> Daljit

<sup>226</sup> Daljit

<sup>227</sup> Harpreet

Si Harpreet ne s'appuie pas sur un argument invoquant la volonté divine, très certainement, elle met en lumière que le rôle de mère dérive de normes culturelles dont la remise en question semble inconcevable.

### 3.4.2. Éléments périphériques: rôles de la mère dans la sphère familiale

Bien que le rôle de mère semble relever d'un impératif religieux et/ou culturel pour la totalité des répondantes, ce dernier s'actualise différemment dans leur réalité quotidienne respective. En effet, si pour Satwant et Parvinder, être mère implique à la fois la quasi exclusive responsabilité de l'éducation des enfants et des tâches domestiques, Manmeet, Gursharan, Harpreet, Daljit, Ramina et Joti pour leur part espèrent, voire exigent davantage d'implication de la part du père au sein de la sphère familiale.

Pour Satwant et Parvinder, le mariage doit avoir pour fin première la fondation d'un foyer familial. Rappelons que toutes deux ont immigré au Canada par le biais du système de parrainage et que leurs mariages ont été organisés par leurs beaux-parents qui étaient alors établis à Montréal. Dans ce type de mariage transnational, il n'est pas rare que ce soient les membres de la famille de l'époux établis en contexte migratoire qui choisissent, pour le fils, une épouse en provenance du Pañjāb pour s'assurer du maintien et de la transmission des traditions religieuse et culturelle. On s'attend donc des épouses qu'elles incarnent les valeurs traditionnelles dans leurs moindres paroles et gestes. C'est en partie ce que souligne Mooney dans son étude *Aspiration, reunification and gender transformation in Jat Sikh marriages from India to Canada*. Bien que les mariages transnationaux puissent positivement transformer les dynamiques familiales en faveur des nouvelles venues, il n'en demeure pas moins que la sauvegarde de la tradition repose sur elles :

Jat Sikh women are responsible for maintaining a common catalogue of gendered identity traditions through their speech, mannerisms, dress and behaviour; they are understood to embody not only traditional customs and

practices, but also come to stand for the notion of tradition itself. This is particularly so in their domestic roles, in which the home and women's guardianship of its reputation is central. Women's representation and reproduction of an authentic Jat identity is thus cast in moral tones a matter of honour and shame (*izzat* and *sharam*).<sup>228</sup>

Soulignons que ce sont les beaux-parents de Satwant et Parvinder qui ont arrangé les mariages de leurs fils. Si nous n'avons aucune certitude quant à l'intention des beaux-parents de marier leurs fils à des femmes en provenance du Pañjāb, il nous a cependant semblé que ces derniers nourrissaient des attentes élevées envers leurs belles-filles. En effet, Satwant et Parvinder ont exprimé à plusieurs reprises leur sentiment d'impuissance face à la pression exercée par la belle-famille. Selon leurs dires, la belle-famille s'attend à ce qu'elles respectent les rôles traditionnels des femmes *pañjābī* qui se traduisent non seulement par les responsabilités domestiques et l'éducation des enfants mais également par une conduite à l'image des femmes du Pañjāb. Sur ce point, Parvinder s'exprime en comparant sa situation actuelle à sa situation lorsqu'elle était en Inde :

We are not same! I think, my personal view is we go down! Because before, I can give you an example, in India, I weared *capri*, I can wear, but here, not, even it's like this you can't! (...) If I'm like this or even like this, even if I'm half covered they...look [at you] very different, they talk about you! (...) If I'm not properly dressed...If I wear salmar kameez then they like...the people, many people from my society, my husband, my relatives I'm saying...they like when you should wear suits, even go out, we have to stay with them you know! We have to stay with them so we have to do, we have to be with them, even our father-in-law, he don't like then we wear *capri*!<sup>229</sup>

Outre le contrôle exercé sur sa tenue vestimentaire, la belle-famille de Parvinder semble détenir un pouvoir de décision quasi absolu sur l'éducation des enfants. Alors qu'on attend de Satwant et Parvinder qu'elles s'occupent de l'éducation des enfants avant que ceux-ci atteignent l'âge de cinq ans, on ne tient plus compte de leur opinion dès lors qu'il est temps de les envoyer à l'école. En effet, la fille

<sup>228</sup> Nicola, Mooney, « Aspiration, Reunification and Gender Transformation in Jat Sikh Marriages from India to Canada », In *Global Networks*, Vol. 6, No. 4, 2006, pp. 389-403.

<sup>229</sup> Parvinder



aînée de Satwant de même que la fille aînée de Parvinder sont déjà en Inde dans une *boarding school* :

My daughter is six and my son is four. She...hmm...studying in India...Because my in-laws and my husband [say that] they should study their own culture (...) they don't want to westernized them, I mean...in our culture, people they want that girls (...) should be more cultural than men so...(...) they study in a boarding school in India. (...) our family, most specially my father-in-law and even their father, both they want that they should learn their culture, that's why they send them to India.<sup>230</sup>

Parvinder explique la raison pour laquelle ses enfants doivent être éduqué-es au Pañjāb. Même si tous les efforts sont déployés pour maintenir les traditions religieuse et culturelle au sein de la sphère familiale, rien ne peut protéger les enfants contre les influences de l'environnement extérieur qui, selon Parvinder, représentent une menace :

(...) that's why I sent my daughter there ! To learn our culture (...) because (...) they will be drown in the same culture, same people (...) I don't want to separate her from me...it's very hard...[if she was staying here] she knows nothing about the cultures and religions, even if I teach her, it's nothing for her, I mean, there are friends and anytime love can happens, you can understand it, anytime! And everything can happen. You can put these values, they don't care (...) you can't do anything when love [happens] you know? (...) now it's thirteen, ten, nine (...) it's starting!<sup>231</sup>

Cependant, cette menace extérieure semble davantage une peur nourrie par la belle-famille. En effet, si la décision relevait d'elle seule, ses enfants resteraient à Montréal. C'est ainsi que Parvinder exprime, non sans tristesse ni révolte, le départ de sa fille :

Even now, we [elle-même et Satwant] don't want to send them, but we have to! (...) But our family, they're thinking they [should] study till high school even if we don't want to send them, (...) but they don't listen to us! (...) you can imagine! We have kids, we don't want that they should be separate!<sup>232</sup>

---

<sup>230</sup> Parvinder

<sup>231</sup> Parvinder

<sup>232</sup> Parvinder

Satwant rajoutera qu'en ce qui concerne l'éducation scolaire des enfants : « it's not a mother opinion ! ».

En ce qui a trait aux tâches domestiques, les attentes semblent également élevées de la part de la belle-famille et plus particulièrement de la part du mari :

[when] my kids they were just born, they [husbands] don't help us at that time!<sup>233</sup>

But even then [when] the kids were very small and you know in the beginning it's very hard, they are crying and I had to do everything! He was sleeping and then I had to get up, I had to feed, the dippers, he never had to get up "she is sleeping, oh!, I'll get up and I'll change the dipper, I see the baby crying I will..." no, never, they don't do like that!<sup>234</sup>

Néanmoins, Satwant et Parvinder ne sont pas sans être en réaction face au déséquilibre entre leur propre implication et celle du père. Seulement, contrairement aux autres répondantes, elles s'avouent plutôt passives et impuissantes face à la pression exercée par leur belle-famille. Elles expriment également le poids que représente l'image de leur belle-mère à laquelle se réfèrent leurs maris pour juger de leurs paroles et gestes :

Mother image! Mother is doing, father is never doing anything now, They don't have to. (...) They are sitting at the dining table and you have to do everything, the kids are crying, and toilet, we have to first go there and then you have to come to serve him but he can't do anything!<sup>235</sup>

I think men from my culture they think that "my mother she's doing that", like my husband "my mother she's doing like this, you're doing nothing", I mean (...) it's coming like that...<sup>236</sup>

---

<sup>233</sup> Parvinder

<sup>234</sup> Parvinder

<sup>235</sup> Parvinder

<sup>236</sup> Parvinder

Dans le cas de Satwant et Parvinder la division sexuelle du travail à la maison est manifeste. À elles reviennent les tâches appartenant à la sphère reproductive même si, rappelons-le, toutes deux sont plus éduquées que leurs maris. En effet, Satwant est en voie de recevoir son diplôme de troisième cycle et Parvinder sera diplômée d'une école collégiale technique. Leurs maris, pour leur part, détiennent un diplôme d'études secondaires et travaillent dans l'industrie du transport.

Si Satwant et Parvinder semblent évoluer dans un contexte familial patriarcal, Ramina et Harpreet, se sont prononcées en réaction face à ce modèle traditionnel. Si Harpreet s'exprime contre le modèle parental, Ramina s'appuie pour sa part sur ses observations des communautés sikhes et hindoues pour affirmer ses exigences à l'égard de son futur mari :

C'est pas vrai qu'y [son future mari] va m'dire « fais ça, clean this, blablabla » No ! I have an education, a good job, je pourrais pas accepter ça ! (...) I don't want a pig-headed t'sais comme...stubborn with the culture. »<sup>237</sup>

Dans le même sens, Harpreet s'avoue parfois en révolte contre le modèle parental :

(...) c'est comme mon père quand y revient du travail, il boit de l'eau puis là, on [ma mère et moi] le met sur la table, il le boit puis après il laisse le verre là ! Et souvent j'le taquine « Mais tu penses que qui va ramasser ça ! » là, il rit tout l'temps et il dit « ah mais...c'est parce que moi j'travaille toute la journée ! »<sup>238</sup>

Et Harpreet n'est pas sans souhaiter des changements pour sa situation future :

(...) t'sais, juste pour te dire que t'sais...dans le futur, c'est sûr que dans ma tête j'me dis « en tout cas, moi, mon mari il va pas rester là assis ! » (...) si moi j'travaille et mon mari travaille, on va pas rester comme ça, on va plutôt se compléter (...) Si toi, à l'avenir tu t'marries puis tu travailles à

---

<sup>237</sup> Ramina

<sup>238</sup> Harpreet

l'extérieur, c'est pas comme tu vas revenir à la maison puis faire tout ! Tu comprends ?<sup>239</sup>

Cette prise de distance par rapport au modèle parental influe sur la représentation que se forme Harpreet du rôle de mère au sein de la sphère familiale. En effet, Harpreet n'entend pas reproduire le modèle parental, et contrairement à sa mère, exigera une participation active de la part de son mari dans la sphère familiale.

### **3.4.3. Le rôle de la mère dans la transmission religieuse et culturelle et de l'importance du mariage sikh**

Que ce soit par rapport à leur propre mère ou à leur représentation d'elles-mêmes en tant que mères, toutes les répondantes ont mis de l'avant le rôle prépondérant que doit jouer la mère dans la transmission religieuse et/ou culturelle.

Pour Daljit, c'est principalement sa mère qui s'est occupée de son éducation religieuse :

(...) our house has always been like a little *gurdwārā*, my mom taught when I was two and a half years old how to say prayers so at a very young age I knew how to do the prayers, we were even not allowed to go to school until we did our morning prayers (...) <sup>240</sup>

En plus de lui apprendre à être fière de son identité religieuse « [my mother] helps me to be proud of Sikhism »<sup>241</sup>, la mère de Daljit agit encore aujourd'hui comme son modèle le plus inspirant: « my first role model is my mom, always, now, all the teachers I had, growing up in the *gurdwārā*, I had so many teachers but my mom is my first role model (...) »<sup>242</sup>. Modèle que Daljit n'hésitera pas à reproduire avec ses propres enfants « whatever my mom has give to me, I want to give back to my own children »<sup>243</sup>.

---

<sup>239</sup> Harpreet

<sup>240</sup> Daljit

<sup>241</sup> Daljit

<sup>242</sup> Daljit

<sup>243</sup> Daljit

Si Daljit exprime avoir reçu son éducation religieuse de sa mère, Harpreet dit avoir reçu de sa mère une éducation plus culturelle. En effet, les valeurs culturelles *pañjābī* lui auraient été transmises par sa mère alors que les valeurs religieuses lui auraient été enseignées à la *gurdwārā* :

La religion c'était plus à la *gurdwārā* et la culture c'était à la maison par ma mère, pis mon père aussi, mais ma mère...c'est sûr que la culture a été transmise par ma mère t'sais...on passait pas mal plus de temps avec elle qu'avec mon père mais, d'une manière, les deux ont contribué.....mais oui c'est ma mère, dans ce sens oui ou même certaines choses que le père se sent peut-être pas à l'aise de l'dire, ça va se faire, se dire à travers ta mère (...)<sup>244</sup>

Sur la question de la transmission religieuse et culturelle, la totalité des répondantes célibataires ont exprimé leur désir de marier un homme sikh pour éviter les différends à propos de l'éducation des enfants. La reproduction de la culture et de la religion constitue ainsi, sur ce point, l'une des principales raisons motivant les mariages intra-communautaires. En ce sens, Harpreet affirme qu'un mariage sikh lui permettra d'éviter les conflits sur la question de l'éducation des enfants :

Ah...avant j'pensais que non mais de plus en plus j'pense que jusqu'à un certain degré ça l'serait parce que si tu regardes par exemple y a des gens tellement différents que...comme...c'est déjà compliqué déjà là que...de s'entendre avec quelqu'un...comme...j'aimerais tellement pas que la religion devienne une autre barrière à...ou...quand même il va avoir une question comme...ouais les enfants comme...où est-ce qu'ils ont aller ? Est-ce qu'on les laisse croire n'importe quoi ? (...) [rire] Même si j'les laisse faire n'importe quoi [rire] non mais...[rire] t'sais en tant que personne tu te connais, moi j'me connais genre et y a certaines choses qui me tiennent à cœur comme...qui sont peut-être religieux mais...t'sais que...ils font partie de moi, j'pourrai pas les laisser dans ce sens-là...si c'est possible [de marier un homme de religion sikhe], j'aimerais ça...(.) t'sais...j'pourrais juste pas les laisser aller [ses enfants] comme ça déjà j'me vois comme...j'pourrai pas les laisser au beau milieu [rire timide] de nulle part ! (...) en dedans de moi, j'veux qu'ils savent ce qu'ils sont, t'sais c'est une question d'identité aussi ! (...) t'sais comme on voit des gens ici [elle parle de certains immigrants

<sup>244</sup> Harpreet

d'origine indienne] ils seront jamais vraiment Québécois, je sais pas si tu comprends c'que j'veux dire...ils le seront pas mais le pire c'est qu'ils ne seront ni Indiens ! Je préfère être indienne que d'être entre les deux ! (...) Ça c'est comment moi j'vois ça quand je regarde les gens puis t'sais...y arrivent pas à appartenir comme...c'est impossible d'appartenir à une bande de Québécois... « purs » [rire timide], ça s'fait pas, (...) c'est pas que c'est du racisme que les autres acceptent pas mais y a une différence ! Tu peux pas...tu peux pas l'ignorer, elle est là ! Comment toi t'es élevé, c'est différent !<sup>245</sup>

Du point de vue d'Harpreet, le mariage intra-communautaire remplit une fonction identitaire. En effet, elle semble percevoir une frontière ethnique infranchissable qui la guidera dans l'éducation de ses enfants. Selon elle, des enfants dont les parents partagent le même univers religieux et culturel sont moins susceptibles de grandir « n'importe comment » « comme une plante araignée »<sup>246</sup> et auront des balises identitaires auxquelles ils pourront se rattacher :

[C'est important] d'appartenir à quelqu'un, à quelque chose ! C'est comme (...) tu laisses des valeurs à tes enfants et c'est quand même ton devoir qu'y deviennent pas tous des criminels [rire] ! (...) t'as besoin de set-up !<sup>247</sup>

Simran exprime pour sa part le désir de marier un sikh *amṛtdhārī* avec qui elle souhaite transmettre les valeurs de sa religion à ses futurs enfants :

(...) c'est sûr que (...) j'souhaite la même chose t'sais [pour mes enfants], j'vais essayer de (...) pas leur forcer non plus parce que si j'les forcerais, y vont tout d'suite se retirer mais (...) qu'y aiment ça, comme moi quand j'étais jeune au début, j'me suis fait des ami-es [à la *gurdwārā*] faque...  
(...)<sup>248</sup>

Joti témoigne également de son désir de marier un homme sikh puisqu'elle entrevoit les problèmes que pourrait engendrer un mariage bi-religieux/culturel sur la question de l'éducation des enfants :

---

<sup>245</sup> Harpreet

<sup>246</sup> Harpreet

<sup>247</sup> Harpreet

<sup>248</sup> Gursharan

(...) you know, here in the West, I just hear people say « Oh, you're not allowed to get married with someone who's not Indian right? » and my answer to that is « No, it doesn't matter if he's Indian or not » but I mean, religion is important but that's a point, (...) at the end of the day, personally, I want to be able to instil in my children the beliefs that I have and then our religion is there (...) I want to be able to raise my children in my belief system...I mean at the end (...) when you open your heart to someone, you don't control where it goes like you can't! Your heart feels what it feels right? But at the same time, you will also feel what you've always wanted to feel so...I mean, I say this now, but who knows down the road right? But I want to be able to raise my children in my belief system, they can choose at the end but because my belief system has well worked for me, I wanna be able to teach them because it's a way of life it's not a religion! It's meant to be their manual to survive in life but...anyways I used to question it in the Punjabi class, history class at the camp (...) and they used to say (...) « Well, you can't walk two paths in one lifetime at the same time, you have to walk one path » [so]...I don't think we can raise children with a multi-level belief system...<sup>249</sup>

Pour Ramina, la question de l'éducation de ses futurs enfants constitue l'un des critères à partir duquel elle choisira son mari :

(...) c'est pour ça le mari que je choisis aussi ! T'sais, j'veux pas qu'il soit comme fundamentalist or...pas comme ça mais j'veux quelqu'un qui va me supporter pis qui va...to teach the kids about Sikhism, the language, the religion, the punjabi culture, j'veux quelqu'un qui va me supporter dans ces choses-là aussi t'sais...<sup>250</sup>

Pour Parvinder, il importe que ses propres enfants se marient avec une personne d'origine indienne. Et bien qu'elle soit fermée à la possibilité que ses futurs enfants marient une personne de religion musulmane, elle se montre néanmoins ouverte aux hindous puisque selon elle, sikh-es et hindou-es partagent le même univers culturel :

I care that my kids they should go in the same culture, I don't want that they should go in different culture (...) it's fine love marriage, don't care, but I prefer that they should be in my culture, I want to put these values in my kids (...) they should marry in the same culture, I don't care if they live with

<sup>249</sup> Joti

<sup>250</sup> Ramina

me or no, I don't care, but they should marry in the same culture. (...) 5% is fine [rire] is they were Hindus but 5-10% is ok [rire] [because] Hinduism culture is same (...) <sup>251</sup>

Il est donc intéressant de noter que toutes les répondantes se sentent investies d'un rôle dans la reproduction religieuse et culturelle et toutes perçoivent une frontière culturelle et/ou religieuse qui les définit par rapport aux autres Québécois-es.

#### **3.4.4. L'éducation et l'indépendance financière comme outils privilégiant les rapports homme-femme égalitaires ?**

Si pour certaines répondantes l'éducation et l'indépendance financière constituent des gages de liberté au sein de la sphère familiale, pour Satwant et Parvinder, leur propre éducation doit servir à mieux éduquer leurs enfants ainsi qu'à augmenter le revenu familial, du moins c'est ce que leur environnement familial suggère :

(...) Me and my sister-in-law, we both are studying, we want to do job and our husbands they also want us to do job because if both of us will be working, we can better educate our kids (...) And because we are studying now, we are not earning (...) <sup>252</sup>

De façon générale, il se dégage de nos entretiens que chez les femmes non-migrantes l'éducation et l'indépendance financière constituent une assurance contre des rapports potentiels de domination avec leur futur mari. Se référant au modèle parental ou à leurs observations des autres familles de la communauté, elles affirment vouloir une situation plus égalitaire pour elles-mêmes de même que pour leurs enfants. Comme le souligne Quiminal, au contact de valeurs modernes telles que l'éducation, l'indépendance financière, la liberté et le choix personnel, les femmes migrantes se voient devant la possibilité de réinventer la tradition :

---

<sup>251</sup> Parvinder

<sup>252</sup> Satwant



Si le rôle des femmes est important dans la reconstruction de la culture d'origine, des études anthropologiques montrent également leur capacité à « inventer la tradition », à la manipuler en fonction de leurs aspirations présentes, pour elles ou pour leurs filles. Elles remettent ainsi en question l'image de la femme immigrée, (...) gardienne de valeurs traditionnelles incompatibles avec celles de la modernité.<sup>253</sup>

Sur ce point, Joti exprime que son éducation lui permettra de construire des rapports égalitaires avec son futur mari, dont ses propres enfants pourront s'inspirer :

In Sikhism, we're taught always Sikh men and women as equal but in practice, unfortunately culture dictated that woman is expected to be the one that is inferior to man. (...) My independence is very important to me because growing up, I've seen and heard so many stories about [Sikh-Pañjābī] women. [For example] men who might be really good men outside, but in reality they take control over their wife and [those] women don't wanna be in these marriages and even if divorce is allowed according to Rahit Maryada, it's still exist and...these women don't have an upper hand! Man is gonna say "[if you leave me] what are you gonna do, leave me? How are you gonna support yourself? How are you gonna support the children?" So...that's how women do stay in the marriage, just for the kids and for the culture (...)<sup>254</sup>

De plus, Joti exprime que si un jour elle reste à la maison pour s'occuper des enfants, cette situation relèvera d'un choix et d'une discussion avec son futur mari :

(...) I think that's very important so...independence in that sense that I wanna be able to say « I can run a multi-million dollars corporation » if I want to and just because you're the man, that doesn't mean I have to be the one to stay home and take care of the kids! In equal partnership we discuss things, I mean...at the end, I might choose to stay home, I can have a masters and be an at-home-wife, at-home-mother even though I work for a multi-million corporation because I choose to...that doesn't make me any less able (...) I wanna be able to discuss things it's not like he's gonna decide « [Joti], you have to stay home » no, it's two people to make the

<sup>253</sup> Catherine Quiminal, « Migrations », dans *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007 [2000], p. 128.

<sup>254</sup> Joti

decision because there's two people into it and I think that's what get lost in Indian culture sometimes because women are sometimes treated inferior even though, in reality, we're supposed to be equal...<sup>255</sup>

Pour Ramina, l'éducation doit servir les valeurs de liberté et d'indépendance. Ramina aura 30 ans sous peu et contrairement aux autres femmes de son âge en contexte traditionnel qui sont mariées et mères, Ramina attend d'être certaine de pouvoir combler seule ses besoins matériels. De plus, comme nous l'avons souligné dans la section portant sur les représentations de l'épouse, Ramina est en faveur du divorce et selon elle, aucune femme ne devrait supporter la domination du mari et ce, indépendamment qu'elle soit mère ou non :

(...) t'sais, les femmes des fois, elles ne veulent pas rester avec l'homme mais à cause des enfants, elles vont rester avec l'homme ! (...) That is a chronic syndrom in Indian society, not only Sikhs, I think Hindu too, maybe the woman and man hate each other, but they're gonna stay together for the sake of their children ! (...) So the kids don't get screwed up!<sup>256</sup>

Ramina a également exprimé lors de nos entretiens informels qu'elle n'était pas contre l'idée d'élever ses enfants seule en cas de crise majeure avec son futur mari. Selon elle, son éducation de même que son indépendance financière lui sont garantes de sa liberté de choix.

### **En résumé**

À la lumière de nos entretiens, nous avons dégagé une deuxième représentation que se forment les femmes sikhes d'elles-mêmes qui s'organise autour du noyau central de la figure de la mère. Pour la totalité des répondantes, être femme est intrinsèquement lié au devoir d'être mère. Et les justifications invoquées par les répondantes témoignent qu'elles attribuent d'une part, un caractère naturalisé et sacralisé au rôle de mère et d'autre part, que les normes culturelles exercent un poids considérable sur leur représentation du rôle de mère.

---

<sup>255</sup> Joti

<sup>256</sup> Ramina

Néanmoins, on remarque qu'au niveau périphérique le rôle de mère s'actualise différemment dans la réalité quotidienne des répondantes. Si pour Satwant et Parvinder, leur rôle de mère implique la quasi exclusive responsabilités des travaux domestiques, pour Harpreet, Daljit, Ramina et Joti, la répartition égalitaire des tâches domestiques avec leur futur mari constitue une exigence de premier plan. Mais la répartition des tâches revendiquée par Harpreet, Daljit, Ramina et Joti est davantage une aspiration abstraite. Leur représentation idéalisée d'une relation de couple égalitaire sera-t-elle effective en pratique lorsqu'elles seront mariées ? Rappelons ici que la relation qu'entretiennent les représentations avec les pratiques n'est pas unidirectionnelle. Une représentation ne peut suffire à elle seule à transformer les pratiques. En effet, comme il en a été question dans le chapitre I, la détermination des pratiques par les représentations dépend du contexte dans lequel se trouve l'acteur ainsi que de son degré d'autonomie par rapport aux normes environnantes. Ainsi, les aspirations égalitaires d'Harpreet, Daljit, Ramina et Joti initieront des transformations des pratiques que si le contexte dans lequel elles évoluent permet le déploiement de leur autonomie.

Parmi les rôles associés à la mère, toutes les répondantes placent au premier plan la transmission religieuse et culturelle. Toutefois, si Satwant et Parvinder semblent en détenir la charge exclusive, Harpreet, Daljit, Ramina et Joti, comme pour les tâches domestiques, s'attendent à ce que leur futur mari participe également. Dans tous les cas, on remarque une claire volonté de maintenir une frontière ethnique avec les autres Québécois de même qu'un désir de transmettre à leurs enfants leurs valeurs religieuses et culturelles.

### **3.5. Représentations des filles**

Comme l'atteste le rapport publié par le Programme des Nations Unies pour le développement [PNUD] publié en 2004, l'état du Pañjāb afficherait le plus grand nombre de cas de fœticide et d'infanticide. En effet, selon ce que disent les

conclusions du rapport, le fœticide et l'infanticide sont pratiques courantes au Pañjāb et sont principalement dues à la survalorisation de la naissance d'un fils par rapport à la naissance d'une fille ce qu'atteste également une étude menée par Bhat et Sharma en 2006 :

Punjab, which is not only richer in terms of income but also in human development, is a striking example of this newly merging phenomenon. It appears that in this state couples not only want a small family, mainly one child, but do not want to take any risk in terms of the sex of the child, having a pronounced bias for a son. This trend, which may be well established for economic reasons as well as on accounts of certain cultural traits, is more or less uniform across the state. The amazing fact is that there is not a single district in Punjab where the child sex ratio is greater than 819.<sup>257</sup>

Selon le rapport du PNUD, la préférence pour la naissance d'un fils tient particulièrement au fait que ce dernier ne quittera jamais le foyer familial après son mariage ce qui évite l'endettement de la famille causé par la pratique de la dot. Aussi, dans les familles de propriétaires terriens, l'héritage des terres ne peut être transmis que de père en fils ou de père au beau-fils. Enfin, les politiques de contrôle de la population accentuent la pression exercée sur les familles pour donner naissance à un fils dès la première grossesse, ce qui engendre de nombreux avortements et la progression des crimes contre les fillettes.

De plus, le PNUD avance que le manque d'éducation préventive en matière de santé et la difficulté d'accès aux soins de santé sont des facteurs contribuant à défavoriser la situation des femmes du Pañjāb par rapport à celle des hommes. En effet, ce sont les femmes au Pañjāb qui sont particulièrement touchées, ce qui n'est pas sans engendrer de lourdes conséquences à moyen terme. Autrement dit, une femme moins éduquée en matière de santé peut plus difficilement prévenir des carences chez ses enfants. À titre d'exemple, une femme mal nourrie au cours de sa grossesse risque d'engendrer une progéniture prématurée, plus à risque de développer des maladies incurables en bas âge. Bien que ce facteur puisse expliquer en partie le taux de mortalité infantile, il n'explique néanmoins pas le

---

<sup>257</sup> Bhat et Sharma, *Missing Girls : Evidence from Some North Indian States*, p. 370.

fait que ce sont davantage les fillettes qui meurent en bas âge. À ce propos, le rapport soulève que la valorisation du fils par la culture *pañjābī* encourage les femmes à négliger les soins octroyés aux jeunes filles. L'alimentation des garçons est davantage équilibrée et on hésite moins, en cas de maladie, à investir dans la guérison du garçon.

Enfin, le rapport met en lumière le fait que malgré l'importante augmentation du taux de participation des filles au système éducatif depuis les dernières années, ces dernières accusent tout de même un recul important par rapport aux garçons. Ce qui s'expliquerait par le choix et la préférence des familles de garder les filles à la maison pour aider aux tâches domestiques.

Bref, selon les indicateurs du PNUD, le Pañjāb est l'un des états de l'Inde au sein duquel les femmes sont les plus défavorisées. Et cette situation semble paradoxale lorsqu'on sait que le Pañjāb affiche l'un des plus hauts taux de développement économique. Le rapport conclut sur le besoin impératif de chercher les causes de ces inégalités dans les croyances et coutumes véhiculées par la culture *pañjābī*.

Quant aux sikh-es qui constituent près de 60% de l'état du Pañjāb, certains villages à grande majorité sikhe ont déjà affiché un « sex-ratio » de 31 femmes pour 100 hommes<sup>258</sup>.

Si nous exposons brièvement la situation des filles au Pañjāb, c'est que la préférence pour la naissance d'un garçon est encore une norme fortement intériorisée par certains membres des communautés sikhes canadiennes. C. Christine Fair, dans son étude *Female Foeticide Among Vancouver Sikhs: Recontextualizing Sex Selection in the North American Diaspora*<sup>259</sup>, soulève que certains membres de la communauté sikhe de Vancouver ont recours à la sélection

<sup>258</sup> Miller, 1981/cité dans Bhat et Sharma, *Missing Girls: Evidence from Some North Indian States*, p. 359.

<sup>259</sup> C. Christine Fair, « Female Foeticide Among Vancouver Sikhs: Recontextualising Sex Selection in the North American Diaspora », p.1-44.

du sexe de l'enfant ce qui n'est pas sans avoir soulevé de vives réactions dans la presse canadienne au début des années 90.

Nous ne possédons aucune donnée à savoir si des membres de la communauté sikhe de Montréal ont recours à cette pratique, mais dans tous les cas, là n'est pas l'objet de ce présent mémoire. Ce qui nous intéresse davantage ici est de comprendre, à partir des représentations traditionnelles des filles, quelles sont les représentations des filles qui se dégagent de nos entretiens et comment ces représentations se déploient au sein de la sphère familiale.

Dans la prochaine section, nous présenterons les données relatives aux représentations des filles sous deux angles. D'une part, certaines répondantes ont exprimé que la valorisation des garçons par rapport aux filles est encore courante au sein de la communauté. D'autre part, il ressort qu'être fille implique une participation plus marquée aux travaux domestiques en comparaison au fils à qui on laisse plus de latitude. Enfin, tout en présentant les résultats, nous soulignerons ce qui, dans le discours de certaines répondantes, fait office d'ouverture à de potentielles transformations des rapports sociaux de sexe pour les générations futures.

Ici, contrairement aux représentations des épouses et des mères, ce qu'il se dégage de nos entretiens tient moins à la question de savoir si les répondantes se représentent oui ou non comme filles, puisqu'elles le sont nécessairement, mais bien à ce qu'implique leur position en tant que fille au sein de la communauté de même qu'au sein de la sphère familiale.

### **3.5.1. Représentations des filles : de la préférence traditionnelle pour les garçons à la volonté d'enrayer les discriminations envers les filles**

Dans la mesure où les représentations sociales véhiculent quelque chose de l'univers de normes et valeurs socialement partagées par un groupe d'individus, les propos de certaines répondantes nous laissent croire que la coutume de

préférer la naissance d'un fils à celle d'une fille est encore présente au sein de la communauté sikhe de Montréal.

Ceci dit, il se dégage de nos entretiens que la naissance d'une fille est encore perçue par certains membres de la communauté comme inauspicieuse. Non seulement le statut social des mères s'en trouve dévalorisé, mais la naissance d'une fille est également perçue comme un fardeau financier. De plus, aux dires d'Harpreet, puisque la communauté *pañjābī* suit un modèle patrilinéaire, la naissance d'une fille représente souvent la fin de la descendance familiale :

(...) [ne pas avoir de garçon] ça va couper la descendance !... pis même ici maintenant, c'est bizarre que j'te raconte mais...la cousine que j't'ai dit qu'elle est mariée, elle, là elle vient d'avoir sa deuxième fille, t'sais comme...pis là elle regarde comme...elles étaient trois sœurs [deux ou trois mots inaudibles] dans ce sens-là comme...moi j'entends ma mère au téléphone qui est là « pas grave ! » comme...t'sais au lieu de dire félicitations !<sup>260</sup>

S'exprimant en réaction face à l'attitude de sa mère, Harpreet s'avoue révoltée contre cette valeur discriminatoire envers les filles et affirme vouloir que la situation change pour ses propres filles :

(...) je sais pas si c'est comme ça chez les hindous comme...quand quelqu'un a un garçon, un nouveau garçon qui vient de naître, un enfant garçon qui...qui vient de naître puis...là y donnent plein de...plein de ladoos, plein de sucreries...(...) [la naissance d'une fille c'est comme] un fardeau pis comme...t'sais à chaque fois que quelqu'un vient chez nous pour annoncer la naissance d'un garçon moi j'suis comme « mais c'est quoi ça ! » et ça m'dérange...t'sais moi, mettons que j'ai une fille ou un garçon, (...) y va pas y avoir de différence tu comprends, t'sais c'est comme...y a certaines choses que j'accepte un peu moins comme par exemple une femme qui dit « oh les filles, oh non ! J'ai comme trois filles... » tout l'temps ! T'sais...ça peut peut-être se comprendre mieux si un homme dit ça, mais une femme qui dit ça, je comprends pas ! Je...je...tu comprends ? J'ai de la difficulté à l'entendre, c'est comme...comment entendre qu'une femme peut dire ça ? Comme...pis souvent c'est que j'réalise c'est que c'est plutôt les femmes que les hommes qui chialent ! J'sais pas comment ça s'est rendu là là mais !!

---

<sup>260</sup> Harpreet

Moi j'veux encore plus d'égalité [pour mes filles] (...) [mais] ça c'est ma famille mais j'connais d'autres familles qui sont beaucoup plus ouverts...<sup>261</sup>

Selon Harpreet, ce sont principalement les femmes qui accueillent négativement la naissance d'une fille. Il est intéressant de noter que selon les propos d'Harpreet, les femmes de sa communauté ressentiraient plus fortement que les hommes la pression de donner naissance à des fils.

Dans le même sens qu'Harpreet, Joti, Simran, Daljit et Ramina se sont montrées hostiles face à cette croyance. De façon générale, on remarque chez les répondantes non-migrantes une vive opposition qui n'est pas sans présager de potentielles tensions avec leur famille ou des transformations des rapports homme-femme au sein de leur génération de même qu'au sein de la génération de leurs futurs enfants.

Pour Daljit, si le choix lui était posé, elle choisirait de mettre au monde des filles. La raison qu'elle invoque vise à contrer la croyance traditionnelle qu'elle juge inadmissible et contre les principes doctrinaux du sikhisme. De plus, donner naissance à des filles contribuerait à petite échelle à réduire l'écart entre la naissance des filles et la naissance des garçons dans sa communauté :

Euh...personally [rire] to my own personal preference (...) is for girls...I do want girls but euh...anything, any daughter or son that will be healthy will be more than anything I could ever ask for and...even if God wills [is that] I cannot have children then I will adopt (...) because it's important for me to help like euh...I [also consider] adopting just like that because...it's happening so much stuff like in China and in India whatever cultural preference they have for the boys and then all the research that you read (...) and...it makes me very sad and that's probably why I have a preference for girls cause I feel so (...) in my culture and other eastern cultures so...that's where my preference for girls may come from...not for a personal reason but for a cultural reason. But you know in our religion boys and girls are equals and...the fact that I prefer girls doesn't mean that I prefer the birth of a girl rather than a boy...you understand what I mean? (...) religiously, they are both equals for me, whatever God has for me...I wanna play my role and

---

<sup>261</sup> Harpreet



that sort of make me...better because there's a sex ratio in Punjab of...0.4 girl for a boy so!<sup>262</sup>

Dans la même ligne de pensée, Simran exprime son désir d'avoir trois filles, ce qui représente pour elle un moyen symbolique d'aller à l'encontre de la tradition culturelle.

Si Harpreet, Daljit et Simran expriment les changements qu'elles souhaitent apporter lorsqu'elles auront des enfants, Joti témoigne pour sa part de transformations qui ont actuellement cours au sein de sa communauté. En effet, elle aurait assisté plus tôt cette année à une cérémonie *pañjābī* [*lohri*] au cours de laquelle de jeunes filles seraient montées sur scène pour célébrer la naissance des filles :

There is no celebration for the birth of a girl (...) If it's a boy, they're gonna have a party, they will have like...this is euh...peanuts...it is sweet, a candy and they mix them together in a bag and they give everybody a bag...for girls, they don't really do anything but, it's funny because few years ago, I had a Punjabi function here in Montreal, there was a concert and there were all those girls on stage celebrating lohri for girls! Just to counter the fact that people only celebrate the birth of boys and they think they shouldn't...<sup>263</sup>

Pour Manmeet, chez qui nous avons senti un certain malaise à aborder le sujet, la préférence pour la naissance des garçons de même que la coutume de ne célébrer que celle-ci n'existe plus depuis le temps de ses parents :

(...) in India, now it's really changed, now, they think daughter and son is same. Before was the celebrate only for son, not for daughter, because they're thinking "yah, she's girl, blabla, she is again girl" you know, and now it's really changed, we celebrate in temple, we pray together, we have *Akhand Path* (...) <sup>264</sup>

---

<sup>262</sup> Daljit

<sup>263</sup> Joti

<sup>264</sup> Manmeet

### 3.5.2. Rapports garçons-filles dans la sphère familiale

Les répondantes qui se sont exprimées contre la préférence répandue pour la naissance de fils, ont également témoigné vivre une certaine discrimination dans leur éducation à la maison. En effet, affirment-elles, en comparaison à leur frère, ce sont elles principalement qui s'occupent des tâches domestiques. C'est ce qu'exprime Simran lorsqu'elle affirme que son frère a toujours eu davantage de liberté :

Oui, on est tous à la maison, on pourrait dire que dans l'ensemble à la maison c'est beaucoup plus culturel plus que religieux, tu vas voir que la fille va toute faire ! [rire] mais t'sais...le frère c'est comme...ok, vu que c'est l'plus vieux, y fait moins mais...on voit tout l'temps la différence entre le gars pis la fille...on l'voit [rire]...ouais, on voit toujours la p'tite différence...genre ma mère va dire « ah c'est correct t'sais, c'est un gars » t'sais...pis là mon père va dire « ah mais...elle est plus jeune, c'est correct » t'sais, des choses comme ça mais...c'est comme...partout [rire] Ah [pis mon frère] sort même du soir jusqu'au matin pis c'est normal pis toute ça ! Mais t'sais...j'avoue, au début ça m'énervait tellement ! J'étais comme « c'pas juste t'sais, lui y a l'droit ! » faque t'sais, j'ai eu mon p'tit épisode rebelle [rire] mais maintenant j'ai [accepté] c'est vraiment pour eux...pour [qu'ils] se sentent plus sécures parce que les filles de mon âge ont toutes fait quelque chose de grave pis y veulent pas que quelque chose arrive.<sup>265</sup>

Selon Harpreet, si elle partage équitablement les tâches domestiques avec son frère, c'est principalement parce que celui-ci est cadet. Si les rôles avaient été inversés, Harpreet est convaincue qu'elle en aurait davantage de responsabilités domestiques :

Non ça chez nous ça s'fait pas ! [la fille qui s'occupe seule des tâches domestiques comparativement au garçon] [rire] Comme j'te dis c'est sûrement parce que j'suis plus âgée que lui [rire] t'imagines, s'il avait été plus grand ! Ça aurait été différent mais...tu comprends...t'sais maintenant il est plus jeune que moi, t'sais il me vient en aide, (...) la question s'pose même pas ! (...) dans ce sens-là, je sens que j'ai les mêmes règles mais t'sais, j'm'obstine beaucoup mais t'sais...peut-être que dans l'fond c'est

<sup>265</sup> Simran

plus facile pour lui que pour moi et c'est pour ça que j'm'obstine avec mes parents sur beaucoup beaucoup d'choses...<sup>266</sup>

Contrairement à Simran et Harpreet, Ramina se dit choyée d'avoir reçu la même éducation que son frère et entend transmettre la même éducation à ses enfants :

(...) mon père aussi il a toujours dit « toi tu peux faire n'importe qu'est-ce que tu veux, ce qu'un homme peut faire, toi aussi t'es capable de l'faire, même peut-être mieux ! » t'sais...j'ai un frère mais...j'pense que mon père m'voit comme un garçon aussi [rire] t'sais parce qu'y dit « t'es capable de faire n'importe qu'est-ce tu veux, comme tu veux, comme un homme, c'est ta propre estime en toi qui va... » (...) mon métier et n'importe qu'est-ce que j'veux, mes parents y font confiance à 110% ! Toujours je demande à mon père « you think I'll be able to do that ? » he's like « Sure ! Why not ? ! » pourquoi pas ! Y me dit jamais comme femme, fais pas ça, gnagna, jamais, jamais, jamais, jamais de ma vie, non ! Aucune barrière, t'sais...the sky is the limit ! Pis euh...y a des parents que j'connais, aussi des filles que j'connais, plusieurs sont dans ma communauté, leurs parents les poussent à t'sais... « quand est-ce tu vas t'marrier, y faut, y faut que...que tu t'marries bientôt, t'as 27 ans, 27 ans, 25 ans, t'as fini tes études, t'as commencé ton job ». <sup>267</sup>

Il est intéressant de noter dans ce passage les expressions « ce qu'un homme peut faire, toi aussi t'es capable », « t'es capable de faire (...) comme tu veux, comme un homme » qui suggèrent que l'égalité fille-garçon est perçue par Ramina en fonction du modèle de l'éducation des garçons. Autrement dit, Ramina considère avoir reçu les mêmes chances que son frère, parce qu'éduquée *comme* lui.

### En résumé

La troisième représentation qui se dégage de nos entretiens s'articule autour de la place des filles dans la communauté et dans la sphère familiale. Il en ressort d'une part que la préférence pour la naissance d'un fils est encore répandue au sein de la communauté. D'autre part, selon les dires d'Harpreet et Simran, il est davantage

<sup>266</sup> Harpreet

<sup>267</sup> Ramina

attendu des filles, en comparaison aux garçons, qu'elles accomplissent les tâches domestiques à la maison.

Si la célébration de la naissance d'un fils est encore pratiquée par certains membres de la communauté, Harpreet, Joti, Simran et Daljit se sont prononcées en réaction. Et enfin, comme pour la répartition des tâches à la maison, les quatre répondantes souhaitent que la situation change pour leurs propres filles.

### **3.6. Représentations des rapports homme-femme**

Comme il en a été question dans le chapitre II, non seulement le principe d'égalité entre les sexes fait office de valeur centrale à la doctrine sikhe, mais on le trouve également affirmé avec insistance dans le code de conduite orthodoxe, le *Rahit Maryādā*. De plus, comme nous l'avons vu, des études ethnographiques menées auprès des communautés sikhes de la diaspora suggèrent l'émergence d'un phénomène de réappropriation du discours sur l'égalité non seulement par les institutions, mais également par des jeunes femmes de deuxième et troisième générations. À Montréal, rappelons que dans le mémoire déposé à la Commission Bouchard-Taylor, la question de l'égalité homme-femme apparaît au premier plan comme élément central de l'argumentation visant à légitimer la communauté sikhe auprès de la société québécoise.

Du point de vue de nos répondantes, toutes ont affirmé le caractère inédit du principe d'égalité entre les sexes prescrit par la doctrine sikhe. Hommes et femmes sikh-es *devraient* être égaux dans toutes les sphères d'activité et *seraient* effectivement égaux si ils-elles suivaient fidèlement les enseignements des *gurū*. Ceci dit, sur cette question, l'égalité entre les sexes se dégage comme étant le noyau central de la représentation des rapports homme-femme. Mais cette égalité est normative. En pratique, toutes perçoivent une distance entre discours et réalité et bien qu'elles soient conscientes de l'égalité normative du point de vue de la religion, toutes s'accordent pour affirmer qu'il existe encore des inégalités du

point de vue de la culture. En réalité, affirment-elles à l'unanimité, les femmes sikhes sont encore victimes de discrimination et la cause des inégalités homme-femme s'explique par le poids des diktats imposés par la culture patriarcale *pañjābī*. Ainsi, non seulement la totalité des répondantes se représentent les rapports homme-femme comme *devant* être égalitaires, mais elles expliquent les inégalités comme relevant de la culture *pañjābī*.

Au niveau périphérique, comme c'est le cas pour les représentations des épouses, mères et filles, on remarque, et de façon plus marquée chez les non-migrantes, la présence d'éléments tels que le choix personnel, l'éducation et l'indépendance financière. Ces éléments qui influencent le contenu des représentations de l'égalité ne sont pas sans présager à des transformations au niveau des rapports homme-femme vécus.

Dans la prochaine section, nous présenterons dans un premier temps quelles sont les représentations de l'égalité homme-femme mises de l'avant par les répondantes. Dans un deuxième temps, nous verrons sur quelles bases s'appuient les répondantes pour justifier les inégalités culturelles. Enfin, nous mettrons en lumière, à l'aide de quelques exemples, comment l'introduction au niveau périphérique d'éléments tels que le choix personnel, l'éducation et l'indépendance financière influe sur les rapports homme-femme vécu au sein de la *gurdwārā*. On observe effectivement que certaines des répondantes en prenant une distance par rapport à la culture *pañjābī*, se réapproprient du même coup le discours religieux sur l'égalité entre les sexes ce qui n'est pas sans incidence sur les rapports qu'elles entretiennent avec les hommes au sein de la *gurdwārā*.

### **3.6.1. Représentations de l'égalité homme-femme**

Pour toutes les répondantes, les enseignements des *gurū* sont sans équivoque sur la question de l'égalité entre les sexes. Se comparant aux femmes musulmanes, Satwant s'affirme choyée d'appartenir à une tradition religieuse qui ne remet pas

en doute la question de l'égalité homme-femme. Selon elle, ce sont particulièrement les femmes éduquées qui jouissent d'une situation favorable :

I think that our religion is better than others and if we compare it to Muslims they...I feel so good like...our gurus they had stated equality between the men and the women. When you look at other religions for example Muslims, women they all have to cover their head. In Afghanistan especially, they have to cover from head to toe and this is really miserable for women. In our culture, women, mostly, they have equal rights and especially the literate people, educated people.<sup>268</sup>

Selon Daljit, les hymnes des *gurū* portant sur les femmes sont connus par tous-toutes les hommes et femmes de sa communauté. De plus, selon ses dires, le passage le plus valorisateur pour les femmes fait partie intégrante de plusieurs cérémonies religieuses à la *gurdwārā* :

But you know in our religion, boys and girls are equals (...) [And]...there's a line in Asa di Var that's...the bullet of...hope I think that's how...we translate it I think...euh there is a line in there that says *so kio mandā ākhīai jīt jameh rājān*, "why would you call a woman inferior if she's the one who gives birth to the kings of the world?" so...if the king is kingly then...the woman who brought the king on earth is also, kingly or queenly or however you want to express it so...that is the line which is always used by the poetry analysts to come and talk on stage that...women are equals and that...women are very important in the Sikh life so...this is definitely inspiring how we...it's probably something that...every Sikh person, man and woman knows that line by heart.<sup>269</sup>

Pour Simran, la religion sikhe est non seulement en avance sur plusieurs autres traditions religieuses, mais devance également plusieurs nations dont l'introduction de l'égalité de droits politiques et légaux ne s'est fait que tout récemment :

Ben moi c'est que...même avant que dans le monde l'égalité soit apparue, elle était déjà là, nous, dans notre religion ! Alors que...t'as des lois qui vont passer [plus-tard] que l'homme peut voter, que la femme peut voter, mais

---

<sup>268</sup> Satwant

<sup>269</sup> Daljit

nous, elle était là tout l'temps t'sais...depuis l'début ! Faque...c'est quelque chose de fierté !<sup>270</sup>

Et selon Simran, on ne parle d'égalité que lorsqu'aucun rôle n'est assigné en fonction du sexe des individus. De plus, il est question d'égalité que lorsque les femmes et les hommes peuvent être actifs dans toutes les sphères d'activité, qu'elles soient sociale, religieuse ou familiale :

Ah mais t'sais, moi pour l'égalité, si quelqu'un m'dit « ah ! On a l'égalité femme et homme » mais t'sais...la femme doit faire ça mais l'homme peut, c'pas vraiment l'égalité, pour moi l'égalité c'est vraiment, c'est tout c'que l'homme peut faire, la femme peut l'faire...[puis] ça arrive dans beaucoup d'famille que par exemple...la fille, la femme a pas droit de rien faire, que quand quelqu'un vient chez eux, elle dit bonjour pis elle s'en va dans sa chambre faque t'sais...j'en ai souvent parlé à ma mère pis elle dit comme...c'est vraiment c'que les gens y (...) pensent mais...c'est pas juste ! Pis c'est pas juste dans notre religion que c'est rendu égalité, égalité, c'est partout dans l'monde ! C'est pas juste pour la femme qu'elle doit restée jusqu'à trois heures la nuit [quand y a des invités ?] à dormir dans sa chambre, quand on dit qu'y a de l'égalité, c'est qu'elle doit participer à 100% !<sup>271</sup>

Pour Harpreet, poser la question de l'égalité entre les hommes et les femmes c'est également affirmer l'existence d'inégalités:

L'égalité hommes-femmes pour moi c'est quand j'ai pas besoin de me poser la question « c'est quoi l'égalité » ! T'sais j'veux dire que si là, j'ai pas besoin de me le demander, c'est parce qu'on est égal (...) si j'ai besoin de te l'dire ou d'aller la chercher c'est qu'elle est pas là...je sais pas si c'est clair ? (...) t'sais j'vois pas la pertinence de me poser la question (...) si [l'égalité était] là, peut-être que d'une manière quelconque elle l'est pas...<sup>272</sup>

Et ces inégalités qui ont cours dans les sphères religieuse, sociale et familiale ne peuvent être surmontées, selon Joti, que par l'éducation :

---

<sup>270</sup> Simran

<sup>271</sup> Simran

<sup>272</sup> Harpreet

Because I've seen, I mean in Sikhism, this is something that has always bothered me, in Sikhism, we're taught always Sikh men and women as equal but, in practice, unfortunately culture dictated that woman is expected to be the one that is inferior to man and...I mean...just one of the cases, I did a study last year on Sikh women or South Asian women that are oppressed euh...you know the oppress that I [might have feel?] growing up you know, not dating and not seeing boys and not going out to party and all that stuff is different from the oppression for example in BC where...a [un mot inaudible] Punjabi was murdered last year but, my independence is very important to me because growing up I've seen and heard so many stories about women...just in situations [deux mots inaudibles] men who...who might be really good men outside, but in reality they take control over their wives and...women don't wanna be in these marriages and even if divorce is allowed according to the Rahit Maryada it's still exist and...these women, they don't have upper hand, man is gonna say « What are you gonna do, leave me? How are you gonna support yourself ? How are you gonna support the children? » so that's how women do stay in the marriage just to...for the kids and for the culture, they don't want to put the things around [un mot inaudible] now if a woman had an education or an upper hand [deux mots inaudibles] she like have the right to say « Well, I'm educated, I can leave you and I can make it on my own » that at least the male will never...the husband is never attempted to...to give her an ultimatum it...it creates an equality, when one is superior to the other then...[un mot inaudible] might euh...impose himself euh...on the woman like a man, if a man is inferior so...impose himself, a superior woman impose herself and « [deux trois mots inaudible] to you and I don't need you to survive, I need you to be an equal partner »...<sup>273</sup>

Ainsi, selon Joti, l'éducation et l'indépendance financière sont les conditions *sine qua none* pour que l'égalité homme-femme s'actualise. Mais cette égalité doit d'abord s'enraciner dans la relation de couple :

Academic, financial [independence] I mean, I wanna be able to say that if I marry a man, it has to be an equal partnership and we have to be equal...he cannot say that just because I'm a woman or if I'm not educated or if I don't have a job that I...he can treat me whichever way...I have a job, I have an education so he's not gonna treat me that way, he'll see me as an equal so I do think it's important that I should be independent but...that's on a personal feminist kind of way [rire]!<sup>274</sup>

---

<sup>273</sup> Joti

<sup>274</sup> Joti



Dans la prochaine section, nous verrons qu'aucune répondante n'invoque la religion pour expliquer les inégalités homme-femme. Plutôt, c'est la culture *pañjābī* qui est mise en cause.

### 3.6.2. Justifications des inégalités : la culture *pañjābī*

Dans l'étude *The Guru's Gift : An Ethnography Exploring Gender Equality with North American Sikh Women*, Mahmood et Brady soulignent que les transformations au niveau des représentations de l'égalité homme-femme ne s'observent généralement que chez les femmes sikhes nées en contexte migratoire. En effet, à partir de leurs observations et entretiens, il est apparu que les femmes migrantes nées au Pañjāb, mais établies en Amérique du Nord, prennent difficilement une distance par rapport à la culture *pañjābī* et ont peine à comprendre leurs filles qui défendent des idées telles que le choix personnel et l'égalité des sexes :

The difference here is that the second generation of women are growing up in the context of the wider North American society, where contemporary discourse is shaped by concepts like “choice” and “gender”. This is a whole frame of thinking that is entirely alien to many of the India-born Sikhs. Although many of these women’s families could be described as socially liberal in their treatment and expectations of their daughters, a tug-of-war still takes place between traditional South Asian gender norms and Western secular culture.<sup>275</sup>

Dans notre échantillon, rappelons que trois des quatre répondantes migrantes sont mères et bien que tout récemment arrivées au pays, toutes trois se sont prononcées en réaction face aux normes culturelles *pañjābī*. Si nous ne pouvons critiquer à partir de nos données les conclusions de Mahmood et Brady, nos entretiens suggèrent néanmoins que les transformations au niveau des représentations homme-femme ne s'observent pas exclusivement chez les femmes non-migrantes. Plutôt, il nous a semblé qu'une des différences entre les répondantes migrantes et

<sup>275</sup> Mahmood et Brady, *The Guru's Gift : An Ethnography Exploring Gender with North American Sikh Women*, p. 30.

non-migrantes touchait moins les représentations que les pratiques. En effet, au niveau des représentations, toutes les répondantes se sont montrées hostiles face aux normes patriarcales *pañjābī*. Cependant, en pratique, certaines femmes non-migrantes se réapproprient le discours sur l'égalité entre les sexes prescrit par la religion et cherchent activement à transformer les rapports qu'elles entretiennent avec les hommes au sein de la *gurdwārā*.

### 3.6.3. Égalité religieuse *versus* inégalités culturelles

De façon générale, il se dégage de nos entretiens que les répondantes, qu'elles soient migrantes ou non-migrantes, perçoivent des inégalités homme-femme au sein de la communauté. Et les causes de ces inégalités ne sont en rien attribuables au religieux :

It's not in the religion! Religion, the holy book says that men and women they are equal but it's the culture thing that more influence things than the religion then...in that culture you know women they should not lead those main activities and it's more cultural.<sup>276</sup>

Dans le cas de Parvinder, bien qu'elle soit consciente de l'égalité entre les sexes prescrite par sa religion, elle éprouve tout de même la pression de se plier aux normes culturelles :

(...) our Sikhism, our holy book says that both are equal, but in our culture they don't. (...) You have to do! It happens when he's coming from outside [husband], we have to give him glass of water, why when I'm coming from outside, why he's not standing to give me glass of water, you understand what I'm saying? (...) So how can we say both are equal?<sup>277</sup>

Pour Joti, les principes de la religion sikhe entrent en radicale contradiction avec les normes culturelles :

---

<sup>276</sup> Satwant

<sup>277</sup> Parvinder

(...) if I can you add something very quickly, that...even though we're talking about Sikhism euh...Punjabi culture and Sikhism they kind of like...they clash! But the funny thing is that most Sikhs are Punjabis but...Punjabi culture and Sikh culture are completely different...it's just...interesting...you get confuse?<sup>278</sup>

Pour Ramina, les inégalités homme-femme relèvent également de la culture. Cependant, selon elle les femmes sikhes sont doublement favorisées. Non seulement elles peuvent s'appuyer sur la Charte des Droits et Libertés dans la sphère civile, mais elles peuvent également s'appuyer sur le *Gurū Granth Sāhib* dans la sphère religieuse pour dénoncer toute forme de discrimination :

Non, non, non, non, c'est pas la religion ! C'est les pensées, la culture, la société! You know y a so stupid men, who get together and they sit down and they talk their shit together « oh, women shouldn't do this, women shouldn't do that », you know, it's just a small faction, mais moi...je...j'suis pas capable de tolérer meme si c'est peut-être 1 ou 2% de toute la communauté, moi, j'suis pas capable de tolérer parce que me, I want equality for all men, all women, that's it! End of story. We have a constitution? Canadian constitution, the Charter of Rights and Freedom and the Guru Granth Sahib telling...you know, men and women are equals and the Guru Granth Sahib is even saying women should be put on a pedestal and worshiped! That's what the Guru Granth Sahib he says. And I don't see that happening.<sup>279</sup>

Le parallèle mis de l'avant par Ramina entre la Charte des Droits et Libertés et le *Gurū Granth Sāhib* pour critiquer la culture *pañjābī* est significatif. En effet, le *Gurū Granth Sāhib* apparaît ici comme un potentiel instrument d'adaptation à la société québécoise. De plus, les femmes sikhes peuvent s'appuyer sur les textes religieux pour critiquer les rapports inégalitaires relevant de la culture, ce qui n'est pas sans être susceptible de renforcer le rôle de la religion dans leur vie.

Certaines répondantes ont exprimé être plus proche de leur religion depuis qu'elles sont à Montréal. En effet, comme le souligne Harpreet, il n'est pas rare d'observer des sikh-es à Montréal entretenir un rapport plus intime à la religion

---

<sup>278</sup> Joti

<sup>279</sup> Ramina

qu'en contexte traditionnel. Selon ses dires, alors qu'en Inde le religieux est intrinsèquement lié au culturel, à Montréal, les sikh-es se rapprochent davantage de leur religion puisqu'ils-elles sont éloigné-es de leur référent identitaire culturel :

[Ici] tes parents veulent absolument te donner toutes les valeurs de la religion parce qu'ils veulent pas perdre quelque chose parce qu'ils sont tellement loins...(...) tu finis par être plus près de la religion, plus conservatrice que tu l'aurais été en Inde...<sup>280</sup>

Une réalité qu'expriment également Manmeet :

I'm really very changed, I don't know why...[in] India I was maybe blind or something like that, I didn't know anything, but now, I think I'm very near the God. (...) I've found I'm very really near more. Because everyday, every week-end go to the temple, lot of *kīrtan* and everything. I've changed!<sup>281</sup>

L'inscription dans un contexte migratoire, qui implique une distance par rapport au contexte traditionnel, semble générer un rapprochement accru au religieux comme si ce dernier constituait désormais le seul référent identitaire.

#### **3.6.4. Lorsque les représentations de l'égalité s'actualisent en réalité : vers des transformations des rapports sociaux de sexe au sein de la *gurdwārā***

L'observation empirique montre alors qu'elles [les religions] ne fonctionnent pas toujours et dans toutes les sociétés comme des forces conservatrices confortant la subordination des femmes. Dans certaines circonstances, elles fonctionnent comme des forces novatrices, comme un catalyseur des changements sociaux et politiques.

- Rosado Nunes, 2007, p. 191.

Comme il en a été question dans le chapitre I, les représentations sociales sont indissociables des pratiques. En effet, selon les théories des représentations sociales, il existe une influence réciproque entre les représentations et les pratiques qui, tout en se transformant mutuellement, forment un système.

---

<sup>280</sup> Harpreet

<sup>281</sup> Manmeet

Pourtant, comme le souligne Abric, il se trouve certaines situations où ce sont davantage les représentations qui déterminent les pratiques et c'est sur ce point que portera la prochaine section. Lorsque les individus sont placés dans un contexte où « les normes existent ainsi que les contraintes sociales, mais elles permettent des comportements différents »<sup>282</sup>, on peut s'attendre à des transformations au niveau des pratiques et plus précisément, au niveau des rapports sociaux de sexe.

Parallèlement à la conduite de nos entretiens, nous avons mené un exercice d'observation participante qui nous a permis d'observer certaines des répondantes agir dans la sphère religieuse. Si nous n'avons jamais croisé de nouveau Harpreet, Ramina et Joti<sup>283</sup>, il nous a été possible d'observer à quelques reprises Satwant, Parvinder, Manmeet, Simran et Daljit.

Quand bien même nous ne pouvons généraliser à l'ensemble de la communauté les différences observées entre les trois répondantes migrantes [Satwant, Parvinder et Manmeet] et les deux répondantes non-migrantes [Simran et Daljit], il nous a toutefois semblé manifeste que Simran et Daljit étaient plus actives au sein de la *gurdwārā*. En effet, Daljit par exemple, prend part à des activités relatives à la production du religieux alors que Satwant, Parvinder et Manmeet prennent part à des activités appartenant à la sphère communautaire. Si nous ne pouvons ici établir de lien cause à effet entre le statut [migrante, non-migrante] et le niveau ainsi que le type d'activité, nous pouvons néanmoins souligner que Daljit et Simran sont *amṛtdhārī*, ce qui, croyons-nous, leur permet davantage de mobilité entre la sphère communautaire — où les femmes sont généralement assignées — et la sphère du religieux — généralement gérée par les hommes.

<sup>282</sup> Abric, *Pratiques sociales et représentations*, p. 232.

<sup>283</sup> Les trois répondantes avec qui nous avons gardé contact après les entretiens nous ont fait part des raisons de leur absence qu'elles caractérisent toutes de temporaire. Ramina dit être prise par le travail sept jours par semaine, Joti était sur le point de quitter la ville pour suivre une formation et Harpreet, qui était inscrite à une session universitaire d'été, disait devoir étudier toutes les fins de semaine.

### 3.6.5. Le statut d'*amṛtdhārī* : vers une réappropriation de la sphère religieuse

Nous l'avons souligné au chapitre I, les rapports sociaux de sexe en contexte patriarcal sous-tendent une division sexuelle du travail qui implique que les femmes sont prioritairement assignées à la sphère reproductive et occultées de la sphère productive. À la *gurdwārā Nānak Dārbar*, on observe généralement que ce sont les femmes qui occupent la sphère communautaire alors que les hommes gèrent la sphère du religieux. Néanmoins, il nous a semblé que certaines femmes *amṛtdhārī* s'intégraient davantage à la sphère du religieux. En effet, comme nous le verrons plus loin, certaines femmes *amṛtdhārī* jouent un rôle dans la production du religieux.

Comme il en a été question au chapitre II, le code de conduite orthodoxe, *Rahit maryādā*, qui régit, rappelons-le, l'organisation de la vie religieuse à la *gurdwārā Nānak Darbār*, prescrit explicitement que les femmes comme les hommes *amṛtdhārī* sont autorisé-es à officier les rituels, les cérémonies religieuses quotidiennes et la lecture publique du *Gurū Granth Sāhib*. Si nos observations nous laissent croire à une plus grande participation des femmes *amṛtdhārī* dans la sphère religieuse, il se dégage de nos entretiens que le statut d'*amṛtdhārī* fait non seulement figure d'idéal dans la communauté, mais qu'il génère également, selon certaines répondantes, une hiérarchisation entre les sikh-es *amṛtdhārī* et non-*amṛtdhārī*.

Selon Joti, le statut d'*amṛtdhārī* constitue l'idéal véhiculé par l'institution pour réaliser la *muktī*. Cependant, dit-elle, il s'agit d'un modèle résultant d'une évolution historique et ce faisant, il est possible de grandir spirituellement en ne prenant pas l'*amṛta*, mais en respectant les principes du sikhisme :

Euh...I think that a lot of people would say that it is mandatory [to become *amṛtdhārī*] but personally, and this is based on my own interpretation which is maybe more...liberal [rire] I don't know...I think it's optimal? I think that what we meant to strive toward...based on evolution from Guru Nanak to

Guru Gobind Singh to *Gurū Granth Sāhib* and we meant to do that, however, at the same time, I also don't believe that God loves you any less for not being *amṛtdhārī* ...because...an *amṛtdhārī* can be an *amṛtdhārī* but is he really living...an *amṛtdhārī* lifestyle at home, in privacy, in their heart and I know that it's an optimal situation that we're expected to take *amṛta* eventually and become *amṛtdhārī*, we strive toward that so we can finally reach *muktī* but at the same time, I don't believe that God loves me any less if I don't reach that way...as long as I'm growing and...I'm taking the principles of Sikhism and try to follow in my everyday life...<sup>284</sup>

Selon Satwant, le statut d'*amṛtdhārī* constitue le modèle idéal véhiculé par l'institution, ce qui n'est pas, affirme-t-elle, sans établir une hiérarchie entre les sikh-es ayant pris l'*amṛta* et les sikh-es ne l'ayant pas pris :

(...) in our *gurdwārā*, yes, there is [hierarchy] because they have a committee who takes the *gurdwārā* functions like...they participate, they have group meetings and they are the ones who organize different event, you can say they organize it, [and] yes, they consider [that] the members they should be the ones who leads the organizing committee they should be *amṛtdhārī* so...there is a difference, they consider that there is a difference. (...) only the *amṛtdhārī* they say can read the holy book in the *gurdwārā* but we have holy book in different parts at our home and we can read anytime [rire] so euh...we prefer to read them at home yeah...<sup>285</sup>

Les sikh-es non-*amṛtdhārī* ne peuvent donc pas toucher le *Gurū Granth Sāhib* au sein de la *gurdwārā*, ce qui les exclut nécessairement des fonctions religieuses. Ceci dit, la fonction de *granthī*, qui constitue vraisemblablement l'une des positions les plus valorisées au sein de la communauté, n'est accessible qu'à la minorité d'*amṛtdhārī*. Et comme nous le verrons plus loin, même si la tradition proclame que la religion sikhe ne permet aucune forme d'autorité dans la communauté mise à part le *Gurū Granth Sāhib*, il n'en demeure pas moins que le *granthī* détient un pouvoir dans la production du religieux puisque c'est de lui que relève non seulement l'interprétation des textes, mais également sa transmission à la congrégation. Ainsi, en pratique, il semble que les femmes non-*amṛtdhārī* se

<sup>284</sup> Joti

<sup>285</sup> Satwant

retrouvent doublement désavantagées au sein de la *gurdwārā* : en tant que femme et en tant que non-*amṛtdhārī*.

En ce sens, certaines femmes non-*amṛtdhārī* évitent de prendre part aux activités de la *gurdwārā*. C'est ce qu'exprime Manmeet lorsqu'elle affirme fréquenter la *gurdwārā* dans le seul but d'écouter les chants religieux. De plus, Manmeet affirme ne pas s'impliquer en raison du monopole exercé par certains *amṛtdhārī* qui se disputent le pouvoir :

Yah they say we have to be *amṛtdhārī*, we have to you know, we have to...we have to put *kīrpan*, we have to long our hair, we have to, we never cut our blablabla, sorry for the blablabla but no, I don't think so I can take *amṛta*. (...) [and] in *gurdwārā*, two parties fight, one part say "I want to member!", and other part say "I want to member" and then fight! It's not good! If they wear *kīrpan*, they have to respect the religion, they have to understand everything, it's not like "he's not good, she's not good, he's bad". (...) I think [they fight because] (...) they doesn't know anything about religion. Nothing. They don't know anything, that's why...that's why we are behind ! [ici, Manmeet fait référence au fait que la religion sikhe est non seulement sous-représentée et mal connue par les non-sikh-es, mais également mal représentée (image, portrait négatif par les médias, etc.)] That's why we are behind because they don't know anything like...lot of people they don't know our religion, Lot of people say "But what is Sikhism?!", so why they are fighting, you know? (...) we need to be more open like we need...not open, we need like... "I want to talk to you about my religion", it's like that, it's like that. Not like you know...fight, fight, fight about Sikhism, fight for membership, fight for blablabla, it's not good!<sup>286</sup>

Si le statut d'*amṛtdhārī* occulte d'une certaine façon les non-*amṛtdhārī* de la sphère religieuse, il nous semble néanmoins constituer, pour les femmes *amṛtdhārī*, une ouverture susceptible de leur paver la voie vers les positions d'influence [administration, *granthī*].

Nous avons observé à la *gurdwārā* que plusieurs femmes mariées de première génération étaient *amṛtdhārī*. Cependant, au cours d'entretiens informels,

---

<sup>286</sup> Manmeet



plusieurs d'entre elles ont témoigné avoir pris l'*amṛta* parce que leur mari avait décidé de le prendre. Une réalité qu'exprime Parvinder :

(...) if my husband he wants to be then I have to...because it's both of you and husband...[so] if he want, then you have to become *amṛtdharī*...so...if he want it then I have to (...) if the lady she wants and husband don't want then she can't, yeah...and if husband wants then lady she has to (...) <sup>287</sup>

Par ailleurs, on remarque à la *gurdwārā* que parmi les jeunes de deuxième génération, si certains sont déjà *amṛtdhārī*, plusieurs autres suivent la discipline orthodoxe dans l'intention de le devenir :

(...) maintenant les filles les plus jeunes sont plus genre...religieuses genre...elles sont vraiment religieuses, les plus jeunes (...) Comme...entre 13 et...entre 8 et 13, sont vraiment religieux maintenant mais...(On pourrait dire parce qu'elles voient les filles plus grandes que eux [et] elles voient ça bien <sup>288</sup>

Au sein du groupe de jeunes suivant les cours de musique et de chant, Daljit est professeure alors que Simran est la plus âgée des élèves. Si Daljit est consciente d'agir en tant que modèle auprès des jeunes « I think in that sense, from that point of view [of being a good sikh] euh...I'm a role model. », Simran affirme pour sa part que son choix de suivre la discipline orthodoxe et de prendre l'*amṛta* a été directement inspiré par Daljit qui est de neuf ans son aînée. Selon Simran, toutes deux font aujourd'hui office de modèles pour les jeunes générations et les parents :

(...) les parents aussi y vont nous utiliser en exemple des fois, y vont dire « ah, c'est bon que tu fasses ça parce que elle aussi elle fait ça, regarde comme c'est une bonne fille » faque...les parents vont tout l'temps utiliser quelqu'un de plus vieux comme...un idole, y vont te comparer à eux mais d'habitude t'aime pas ça, mais si c'est quelqu'un que tu connais, c'est comme...[tu te dis] « oui j'veux être comme cette personne-là aussi »,

---

<sup>287</sup> Parvinder

<sup>288</sup> Simran

comme moi quand j'étais jeune, moi j'étais tout l'temps avec [Daljit], c'était comme...elle est plus vieille que toi mais...check comme elle est !<sup>289</sup>

Simran ajoute que plusieurs jeunes sikh-es de sa génération ne pratiquent plus leur religion parce qu'ils n'arrivent pas à s'identifier à leurs parents. Selon elle, puisqu'ils-elles ne s'identifient pas à l'aspect culturel de la pratique religieuse de leurs parents, ils-elles mettent complètement à l'écart la religion de leur vie : « tout le monde de mon âge y sont genre partis (...) [parce que] y veulent trop être comme les autres ! ». Elle ajoute qu'elle a vu en Daljit un modèle lui permettant de croire qu'être sikhe et intégrée à la société québécoise était possible :

[grâce à Daljit, j'ai su que je pouvais être sikhe et avoir] une vie normale ! Parce que t'sais, [Daljit] elle a joué au hockey pis toute ça ! C'est elle qui m'a influencée ! À cause d'elle j'ai commencé à jouer au football à mon école pis j'ai fini capitaine ! J'étais toute contente, j'étais comme, j'capable !<sup>290</sup>

Ce qu'atteste Daljit, qui insiste sur le fait qu'être sikh-e n'implique pas d'être de culture *pañjābī* :

I think being a young baptized Sikh, going to school, playing sports, euh...I think that is role model life for the other young kids that we *should* do these things, we *can* do these things, you don't have to choose between two kinds of life to be a good Sikh, you can do both.<sup>291</sup>

Un phénomène de recomposition du religieux nous est apparu se dessiner parmi ces jeunes sikh-es non-migrant-es *amṛtdhārī* ou en voie de le devenir. En effet, plusieurs d'entre eux-elles se distancient de la culture *pañjābī* tout en se réappropriant la religion sikhe en l'étudiant à partir de ses sources : « c'que j'ai appris de la religion et même à travers la lecture, j'l'ai appris beaucoup plus vite dans un cours que là-bas [en Inde] où ils apprennent beaucoup plus graduellement

---

<sup>289</sup> Simran

<sup>290</sup> Simran

<sup>291</sup> Daljit

t'sais... »<sup>292</sup>. Dans le même sens qu'Harpreet, Joti affirme qu'elle connaît probablement davantage sa religion que les sikh-es établi-es au Pañjāb en raison de la distance prise par rapport au contexte culturel traditionnel :

(...) what I found in India is that...it's funny that I probably know more about Sikhism than people in India! (...) it's just because it's so diverse in general and there's the predominance of one culture and everyone is just intertwined and so...because of that, I find that maybe a new culture is being created here.<sup>293</sup>

Se pourrait-il que pour ces jeunes, le référent identitaire *pañjābī* n'influe qu'en périphérie le noyau identitaire sikh alors que pour les parents, religion et culture constituent le cœur même de leur représentation d'eux-elles-mêmes en tant que sikh-es ? Il s'agit d'une hypothèse qui n'entre pas dans les objectifs de cette présente recherche mais qui serait néanmoins intéressante de développer dans le cadre d'une étude comparative prévoyant des entretiens avec des couples parents-jeunes.

Néanmoins, nous sommes à même de croire que par leur distance prise par rapport à la culture *pañjābī*, les jeunes sikh-es fréquentant la *gurdwārā Nānak Darbār* génèrent de nouvelles représentations susceptibles de transformer les rapports sociaux. Et plus précisément, dans le cas qui nous intéresse, nous avons observé qu'au sein de ce groupe de jeunes, des femmes reprennent à leur compte le discours religieux sur l'égalité entre les sexes et s'approprient l'espace religieux généralement occupé par la classe des hommes.

---

<sup>292</sup> Harpreet

<sup>293</sup> Joti

### 3.6.6. Transformations des rapports homme-femme au sein de la *gurdwārā*

La transformation des représentations ne peut se faire sans l'existence de lieux de débat, de discussion libre et démocratique. (...) Les lieux de débat démocratique ont besoin d'être couplés avec des lieux de créativité où se manifestent les nouvelles visions du monde, où s'affichent les nouveaux symboles et où se déploient, sous différentes formes, les utopies porteuses de représentations nouvelles.

– Marie-Andrée Roy, 1999.

Lors de notre observation de terrain à la *gurdwārā Nānak Darbār*, trois situations nous sont apparues comme des cas de figure illustrant l'appropriation de l'espace religieux par les femmes. La première a trait aux cours de musique et de chants religieux dispensés par Daljit ainsi que les camps d'été pour jeunes dont le contenu est déterminé par sa mère. La deuxième concerne la fonction de *granthī* que remplissent parfois certaines femmes *amṛtdhārī*. Enfin, la troisième situation a trait à la prise en charge quotidienne de la lecture publique des textes religieux par des femmes tous les après-midi de la semaine, sauf le dimanche.

#### La fonction de professeure de musique et les camps d'été pour jeunes

Tous les vendredis, Daljit se présente à la *gurdwārā* pour enseigner la musique et le chant traditionnel·les au groupe de jeunes âgé·es de 18 ans et moins. Son rôle consiste non seulement à enseigner l'aspect technique de la musique mais également à expliquer aux jeunes comment lire et comprendre ce qu'ils·elles chantent :

(...) les vendredis puis les dimanches matin on a des cours de musique, de langue, de comment lire les prières parce que t'sais, les prières c'est des chants religieux pis...c'est dur à lire, ça prend quelqu'un pour nous aider à les comprendre, à les interpréter pis toute...<sup>294</sup>

Comme le souligne Simran, le rôle de Daljit consiste également à guider les jeunes dans leur interprétation des prières récitées. Cette fonction interprétative est

---

<sup>294</sup> Simran

significative. En effet, elle dépasse la stricte reproduction du religieux et permet la transmission d'une lecture renouvelée des textes. Et Daljit n'est pas sans accorder une importance centrale au principe d'égalité entre les sexes prescrit par sa religion. Principe qu'elle n'hésite pas à transmettre à ses étudiant-es comme le témoigne de nouveau Simran qui dit être, sur cette question, influencée par les enseignements de Daljit : « (...) on apprend que tout ce qu'un homme peut faire, une femme peut l'faire parce qu'y sont 100% égaux, y a rien qui nous arrête ! »<sup>295</sup>.

Tout comme le cas des cours de musique et chants traditionel·les, celui des camps d'été pour jeunes illustrent également que des ouvertures pour les femmes à l'espace religieux se dessinent à la *gurdwārā Nānak Darbār*. En effet, c'est la mère de Daljit qui est responsable d'organiser les camps et de pair avec sa fille Daljit, détermine le contenu des cours et les enseigne. Et comme Daljit, sa mère n'hésite pas à transmettre aux étudiant-es les valeurs d'égalité entre les sexes prescrites par les *gurū* :

The gurus, in our Scriptures have always respected women, there is any saying that will put women down. Women have never been put down but...this exist culturally, that women are put down, just like the cast system they abolished, but people are still following it...it's a shame for women! The gurus respected women a lot, guru Nanak Dev ji respected women a lot, he guided them, he taught them, (...) he considered them as his children, his daughters so the women were never look down by our gurus but culturally, people do! (...) it has never finished! (...) our guru tried to change people, he tried to change the thinking of people five hundred years ago, he tried, but people don't learn! They are stuck to their comfortable way of thinking so...a man will feel superior to his women and he [will do] it openly...I have seen *granthī* coming and they disrespected their wives! On stage! So when I hear something like that I walk out! This guy is putting his wife down! It's all been carried by people...it's very sad and ironic that a woman will put down another woman too.<sup>296</sup>

Si Daljit et sa mère ne sont pas représentatives de la plupart des femmes fréquentant la *gurdwārā*, néanmoins, les fonctions qu'elles occupent dans la

---

<sup>295</sup> Simran

<sup>296</sup> Mère de Daljit

production du religieux nous laissent entrevoir que l'institution n'est pas réfractaire à l'intégration des femmes — du moins, des femmes *amṛtdhārī* — dans les sphères d'influence. De plus, Daljit et sa mère, par leur position d'influence, sont susceptibles d'agir en tant que modèles d'implication dans la *gurdwārā* pour les jeunes femmes sikhes.

### La fonction de *granthī*

Comme nous l'avons souligné plus haut, la fonction de *granthī* occupe une place centrale dans l'organisation de la vie religieuse des *gurdwārā*. Alors qu'en Inde, les *granthī* sont principalement responsables de la conduite des offices religieux selon le code de conduite orthodoxe, en diaspora, leur rôle embrasse parfois bien davantage :

Granthis serving gurdwaras outside India perform additional educational functions, teaching children to play the instruments used in worship or to read Punjabi (...) Their effectiveness varies. Some are highly competent, fluent in English (...). Others possess only the basic skills required to conduct worship and ceremonies, which were the functions for which they were trained, and they speak only Punjabi. (...) So far all granthis are Punjabi educated. There is no sign yet, of a college for granthis being set up in the west though the need will increase as the culture distance between Punjab and the dispersion increases.<sup>297</sup>

De plus, comme le soulignent Cole et Sambhi, puisqu'il n'existe encore aucune école de formation de *granthī* en Occident, à l'heure actuelle, les communautés de la diaspora font appel à des *granthī* établis au Pañjāb. Ces *granthī* voyagent généralement d'une *gurdwārā* à l'autre et les communautés sikhes de la diaspora sont rarement en mesure de garder à leur disposition un *granthī* permanent. Ceci dit, les institutions sikhes de la diaspora mettent en place des solutions visant à assurer la production et la reproduction du religieux.

---

<sup>297</sup> Cole et Sambhi, *The Sikhs : Their Religious Beliefs and Practices*, p. 193.

A la *gurdwārā Nānak Darbār*, il y a deux types de *granthī*. Les premiers, exclusivement des hommes, en provenance du Pañjāb et formés dans des écoles du Pañjāb séjournent à la *gurdwārā* sur une base temporaire. Leur rôle tient principalement à conduire les offices religieux et à transmettre une interprétation des écritures à la congrégation :

Le *granthī*, c'est l'homme assis sur la scène. [C'est lui] qui va interpréter les écritures comme il faut pis quand y a des congrégations au *Darbār*, si y a beaucoup de personnes ici, [et] c'est rempli, t'sais, c'est pas facile de gérer autant de monde ! Ça prend quelqu'un qui sait, qui peut contrôler les cérémonies (...) t'sais lui y est diplômé en ça, y va être capable de contrôler. Aussi, lui a étudié en Inde pour faire ça faque...y a des diplômes en ça, lui y étudie en ça.<sup>298</sup>

Mais lorsqu'il n'y a aucun *granthī* « professionnel » sur place à la *gurdwārā*, Daljit nous explique que toute personne, homme ou femme *amṛtdhārī*, peut remplir les fonctions du *granthī*. Elle ajoute avoir déjà agi en tant que *granthī* à quelques reprises.

### La lecture publique des textes par les femmes

Tous les après-midi de la semaine, un groupe de femmes occupent le hall pour conduire les chants religieux. Ces femmes, généralement âgées, s'assoient par terre à la gauche du *Gurū Granth Sāhib* et munies de leur plaquette, récitent des passages du livre pendant une période approximative d'une heure.

Contrairement aux deux cas précédents qui touchent la production du religieux, la lecture publique des textes par les femmes s'apparente davantage à la reproduction et au maintien du religieux. Sans doute les femmes prennent la parole, mais une parole qui *re*-produit. De plus, les femmes prennent la parole lorsque la *gurdwārā* est plutôt vacante alors que le *granthī* par exemple prend la parole à des moments où sont réunis plusieurs membres de la congrégation.

---

<sup>298</sup> Simran

Néanmoins, bien qu'on ne puisse généraliser sur l'organisation de la vie religieuse des *gurdwārā* en Inde, nous savons qu'à la *gurdwārā Darbār Sāhib* [Temple d'Or] aucune période régulière n'est réservée pour le chant religieux des femmes. Aussi, à la *gurdwārā Bangla Sāhib* de Delhi, les femmes chantent les *kīrtan* uniquement les mercredis après-midi. Il nous apparaît ainsi que la lecture quotidienne des textes religieux par les femmes à la *gurdwārā Nānak Darbār* semble constituer une transformation par rapport au contexte traditionnel et indique une ouverture de la part de l'institution à l'intégration des femmes à la sphère religieuse.

### En résumé

Dans cette dernière section, nous avons mis en lumière les représentations des rapports homme-femme qui se dégagent de nos entretiens. Dans un premier temps, nous avons vu que toutes les répondantes se représentent les rapports homme-femme comme *devant* être égalitaires. En effet, toutes les répondantes affirment que la religion sikhe est sans équivoque sur la question de l'égalité entre les sexes. Par ailleurs, les répondantes expriment également percevoir des inégalités homme-femme dans leur communauté. Selon elles, ces inégalités sont culturelles et ne relèvent en rien de la religion. Sur ce point, toutes les répondantes ont exprimé le désir de voir ces inégalités disparaître pour leurs propres filles.

Dans un deuxième temps, il se dégage de nos entretiens que pour la majorité des répondantes, l'éducation et l'indépendance financière constituent des garanties contre le contrôle potentiel du mari actuel ou futur.

Enfin, dans la sphère religieuse, nous avons vu que le statut d'*amṛdhārī* pour les femmes n'était pas sans lien avec une plus grande possibilité d'engagement dans les sphères d'influence au sein de la *gurdwārā*, ce que nous avons illustré par le biais de trois cas de figure.



## CONCLUSION

### Rappel de la question principale, de la démarche et des axes de recherche

Cette présente recherche exploratoire de type empirique émerge d'une observation de départ : alors que la religion sikhe prescrit explicitement l'égalité entre les sexes dans les sphères familiale, sociale et religieuse, on observe que le discours ne s'actualise pas au sein de la *gurdwārā Nānak Darbār* où subsiste une division sexuelle du travail.

À partir de cette observation, nous avons cherché à comprendre quelles sont les représentations des femmes et des rapports homme-femme que les femmes sikhes fréquentant la *gurdwārā Nānak Darbār* se forment d'elles-mêmes ainsi que les raisons qu'elles invoquent pour justifier les rôles qu'elles jouent de même que les rapports qu'elles entretiennent avec les hommes dans leur vie familiale et religieuse.

Dans le but de répondre à notre question principale, nous avons articulé notre démarche autour de trois axes, à savoir : un axe conceptuel, un axe contextuel, et un axe empirique.

L'axe conceptuel s'est déployé autour des théories des représentations sociales de même que les concepts de division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe. D'une part, les théories des représentations sociales nous ont permis de mieux saisir les représentations des femmes et des rapports homme-femme issues de nos corpus contextuel et empirique. D'autre part, la définition que donne Abric des fonctions des représentations sociales nous a permis en partie de mettre en lumière les processus par lesquels les femmes orientent et légitiment leurs pratiques au sein des sphères familiale et religieuse. Enfin, les concepts de division sexuelle du travail et de rapports sociaux de sexe nous ont permis d'une part, de mieux saisir

la dynamique des rapports homme-femme au sein de la *gurdwārā* et d'autre part, de mieux comprendre le contexte de production et de reproduction des représentations sociales.

L'axe contextuel a consisté à dégager, à partir d'une analyse thématique d'un échantillon de sources primaires, secondaires, internes et externes, les principales représentations des femmes et des rapports homme-femme véhiculées par la tradition. À partir de cette revue de littérature, nous avons mis en relief les orientations traditionnelles sur la question des femmes et des rapports homme-femme. Enfin, cette démarche nous a également conduit à l'élaboration d'un guide d'entretien à partir duquel nous avons initié le volet empirique de la recherche.

L'axe empirique s'est traduit par un exercice d'observation-participante au sein de la *gurdwārā Nānak Darbār* ainsi que par la conduite d'entrevues semi-dirigées auprès de huit femmes sikhes fréquentant la *gurdwārā Nānak Darbār*. L'objectif de départ visé par la formation de deux sous-groupes [migrantes et non-migrantes] consistait à mettre en relief de potentielles différences. Il s'est avéré que les représentations des femmes issues des deux sous-groupes présentaient davantage de similitudes. Ces ressemblances peuvent s'expliquer en partie par le fait que les huit femmes appartiennent au même groupe d'âge [18 à 31 ans], qu'elles sont toutes plus scolarisées que la majorité des femmes *pañjābī*, et qu'elles travaillent ou anticipent de travailler.

### **Rappel des principaux constats**

Quatre représentations se sont dégagées de nos entretiens, à savoir les représentations des épouses, des mères, des filles ainsi que des rapports homme-femme. Nous avons d'une part tenté de cerner l'organisation de chacune des représentations en soulignant ce qui nous est apparu comme étant le noyau central et les éléments périphériques. D'autre part, nous avons vu que les représentations que se forment les répondantes d'elles-mêmes remplissent non seulement des

fonctions explicative et identitaire, mais également des fonctions d'orientation et de légitimation. Si les définitions que donne Abric des deux premières fonctions nous ont permis de mieux saisir comment les répondantes expliquent et comprennent la réalité de même que comment elles se situent dans le champ social, les définitions des deux autres fonctions nous ont permis de mieux comprendre comment les femmes orientent leurs actions et les justifient *a posteriori*.

Lors de notre présentation et analyse des résultats, nous avons particulièrement insisté sur les fonctions d'orientation et de légitimation. D'une part, la fonction d'orientation s'est dégagée de nos entretiens lorsque les répondantes ont témoigné du *comment* chacune des représentations s'actualisait dans les sphères familiale et religieuse. D'autre part, la fonction de légitimation s'est exprimée par le biais des arguments à partir desquels les femmes justifiaient l'importance de chacune des représentations et des rôles associés.

### *Épouses et Mères*

Dans un premier temps, nous avons vu que la totalité des répondantes accordent une importance centrale aux rôles d'épouses et de mères. Si certaines justifient l'importance de se marier et d'avoir des enfants sur la base d'une loi naturelle sacralisée par une volonté divine, les autres l'attribuent davantage à des déterminations culturelles. Il s'est également dégagé que pour toutes les répondantes, ces rôles n'ont pas les mêmes implications au niveau de la sphère familiale. En effet, pour Simran et Parvinder, être épouse et mère impliquent la quasi exclusive responsabilité des tâches domestiques et l'éducation des enfants alors que Manmeet, Harpreet, Simran, Dalji, Joti et Ramina aspirent à une répartition égalitaire des tâches dans leur relation de couple actuelle ou éventuelle.

### *Filles*

En ce qui a trait à la représentation des filles, il s'est dégagé de nos entretiens d'une part, que la préférence pour la naissance d'un fils est encore répandue au sein de la communauté. D'autre part, selon les dires d'Harpreet et Simran, il est davantage attendu des filles, en comparaison aux garçons, qu'elles accomplissent les tâches domestiques à la maison. Enfin, sur ces deux points, la majorité des répondantes ont affirmé souhaiter que la situation change pour leurs filles.

### *Rapports homme-femme*

En regard aux représentations des rapports homme-femme, toutes les répondantes ont exprimé que le discours religieux est sans équivoque sur la question de l'égalité des sexes. De plus, elles ont témoigné vivre et/ou percevoir des inégalités homme-femme au sein de la communauté, inégalités attribuables exclusivement à des facteurs culturels.

Au sein de la *gurdwārā*, nous avons souligné que le statut d'*amṛtdhārī* fait office d'idéal. Cette valorisation de l'*amṛtdhārī* par l'institution d'un côté, occulte doublement les femmes non-*amṛtdhārī* alors que d'un autre côté, il ouvre la voie aux femmes *amṛtdhārī* aux postes d'influence dans la sphère religieuse. Il nous a donc semblé que le prix à payer pour une égalité homme-femme dans la sphère religieuse repose sur la conformité à la voie orthodoxe.

### *Vers une plus grande égalité homme-femme ?*

Dans tous les cas, si les huit répondantes ne semblent pas connaître ou s'inspirer directement de figures de femmes emblématiques véhiculées par leur tradition religieuse, néanmoins, toutes reconnaissent que la religion sikhe est sans équivoque sur la question de l'égalité entre les sexes. De plus, que ce soit pour elles-mêmes ou pour leurs filles, toutes les répondantes ont exprimé des

aspirations à voir le discours sur l'égalité s'actualiser dans les sphères familiale et religieuse. Mais les aspirations égalitaires des répondantes prendront-elles ancrage en réalité ?

### *Trois fonctions du système périphérique et changement de contexte*

Nous avons vu avec Abric que les représentations sociales et les pratiques s'influencent mutuellement et comme nous en avons fait mention un peu plus tôt, l'ancrage des représentations dépend du contexte dans lequel les acteurs évoluent ainsi que de leur degré d'autonomie par rapport aux normes environnantes. À partir de nos entretiens, il nous a semblé que chacune des répondantes se devaient de composer avec deux types de contextes, à savoir le contexte traditionnel à la maison et à la *gurdwārā* et le contexte de la société québécoise.

Rappelons à la lumière d'Abric que tout changement de contexte implique une activation des trois fonctions du système périphérique, à savoir les fonctions de concrétisation, de régulation et de défense. Ces trois fonctions, nous l'avons vu, permettent l'adaptation socio-cognitive des individus qui se trouvent confrontés à un changement de contexte par la mise en place de processus protégeant la représentation du potentiel « éclatement » de son noyau central et par extension, la perte de sens, la perte de repères.

Ainsi, par exemple, selon le contexte dans lequel se trouvent ou se trouveront les répondantes, la pression des normes traditionnelles environnantes peuvent freiner ou empêcher l'ancrage de leurs aspirations égalitaires. En effet, comme nous l'avons vu avec Satwant et Parvinder, toutes deux souhaitent une plus grande égalité homme-femme au sein des sphères familiale et religieuse, mais en réalité toutes deux affirment vivre des discriminations dans leurs rapports avec les hommes. Si dans la sphère familiale, c'est la pression des pairs qui semblent faire obstacle à la transformation des rapports, dans la sphère religieuse, c'est en partie, leur position de femmes non-*amṛtdhārī*.

Rappelons qu'Abrie distingue deux types de situations qu'engendre tout changement de contexte : des situations *contraignantes* et *non-contraignantes* qui peuvent être perçues par les acteurs comme *réversibles* ou *irréversibles*. Nous avançons que l'organisation religieuse de la *gurdwārā Nānak Darbār* peut être caractérisée de contexte non-contraignant dans la mesure où les sikh-es qui la fréquentent semblent bénéficier d'une certaine autonomie. Caractériser un contexte de non-contraignant n'implique pas que ce dernier soit dénué de normes, mais bien que son cadre normatif permette un éventail de conduites possibles. Bien entendu, nous avons souligné que le statut d'*amṛtdhārī* occulte les non-*amṛtdhārī* de la fonction de *granthī*, mais pas des autres fonctions de pouvoir telles que la participation au comité administratif. De plus, rappelons qu'aucune règle ne prescrit explicitement des rôles au sein de la *gurdwārā* en fonction du sexe des individus. Ainsi, les rapports sociaux de sexe, la division sexuelle du travail, les pratiques de hiérarchisation et de séparation entre rôles pour les hommes et rôles pour les femmes au sein de la *gurdwārā* ne sont légitimé-es par aucune règle normative et semblent relèver davantage de facteurs culturels.

Ceci dit, nous avons vu que la majorité des répondantes n'hésitent pas à mettre en doute la culture *pañjābī* comme principale cause de la persistance des inégalités homme-femme au sein de la communauté. Cette prise de distance des huit répondantes par rapport à la culture semble, à tout le moins au niveau représentationnel, symptomatique d'une recomposition de la culture traditionnelle de même que de la religion sikhe, ce qui n'est pas sans présager des transformations des rapports sociaux de sexe chez les générations futures.

## RÉFÉRENCES

ABRIC, Jean-Claude (dir.). 2001[1994]. *Pratiques et représentations sociales*, Paris : Presses Universitaires de France, 256 p.

ANEJA, Gagan. 2007. *Great Sikh Women*, Chandigarh: Unistar Books Pvt Ltd, 72p.

ANGELO, Michael. 1997. *The Sikh Diaspora : Tradition and Change in an Immigrant Community*, New York: Garland Publications, 255 p.

ALTEKAR, A.S. 1999 [1959]. *The Position of Women in Hindu Civilization, from Prehistoric Times to Present Day*, Delhi: Motilal Banarsidass, 378 p.

AXEL, Brian Keith. 2004. « The Context of Diaspora », In *Cultural Anthropology*, Vol. 19, No. 1, pp. 26-60.

BARDIN, Laurence. 1991 [1977]. *L'analyse de contenu*, Paris : Presses Universitaires de France, 296 p.

BARRIER, N.G, et Verne A. Dusenbery. 1989. *The Sikh Diaspora : Migration and the experience beyond Punjab*, Delhi: Chanakya, 352 p.

BASRAN, Gurcharn S. et B. Singh Bolaria. 2003. *The Sikhs in Canada: Migration, Race, Class and Gender*, New Delhi: Oxford University Press, 222 p.

BATH, R.L., et Namita SHARMA. 2006. « Missing Girls: Evidence from Some North Indian States », In *Indian Journal of Gender Studies*, Vol. 13, No.3, pp. 351-374.

- BUCHIGNANI, Norman. 2008. « Sikhisme au Canada », mis en ligne sur le site web de l'Encyclopédie Canadienne, [www.canadianencyclopedia.com](http://www.canadianencyclopedia.com), consulté le 21 décembre 2008.
- CARON, Anita, Marie Gratton, Agathe Lafortune et Marie-Andrée Roy et al. 1999. « Les rapports homme-femme dans l'Église catholique : perceptions, constats, alternatives », dans *Les cahiers de l'IREF*, Montréal : Institut de recherches et d'études féministes, no. 4, 106 p.
- CASTEL, Frédéric. 2007. « Les sikhs du Québec », dans *Relations*, janvier-février, No. 714, p. 33.
- CLARY, Randi Lynn. 2003. *'Sikthing' a Husband: Bridal Imagery and Gender in Sikh Scripture*, Mémoire de maîtrise, Rice University, 80 p.
- DELPHY, Christine. [1991] 2003. « Penser le genre : quels problèmes ? », dans *Sexe et genre : de la hiérarchie entre les sexes*, coordonné par Marie-Claude Hurtig, Michèle Kail et Hélène Rouch, Paris : CNRS ÉDITIONS, pp. 89-101.
- DOGRA, Ramesh Chander et Urmila Dogra. 2003. *The Sikh World: An Encyclopaedic Survey of Sikh Religion and Culture*, New Delhi: Pauls Press, 514 p.
- DUSENBERY, Verne A. 1997. « The Poetics and Politics of Recognition: Diasporan Sikhs in Pluralist Politics », In *American Ethnologist*, Vol. 24, No. 4, pp. 738-762.
- FAIR, C. Christine. 1996. « Female Foeticide Among Vancouver Sikhs: Recontextualising Sex Selection in the North American Diaspora », In *International Journal of Punjab Studies*, Vol. 3, No. 1, pp. 1-44.
- FENECH, Lou E. 2002. « Le sikhisme » in Mathieu BOISVERT (dir.) *Un monde de religions : les traditions de l'Inde*, sous la direction de, Ste-Foy : Presses de l'Université du Québec, p. 133-170.



- GILL, Mahindar Kaur. 1995. *The Role and Status of Women in Sikhism*. Delhi : National Book Shop, 106 p.
- GREWAL, J.S. 2007. *Sikh Ideology Polity and Social Order: From Guru Nanak to Maharaja Ranjit Singh*, New Delhi: Manohar, 303 p.
- JAKOBESH, Doris R. 2006. « Sikhism, Interfaith Dialogue, and Women: Transformation and Identity ». In *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 21, No.2, pp. 183-199.
- JAKOBESH, Doris R. 2004. « What is in a name?: Circumscribing Sikh Female Nomenclature » in Pashaura SINGH et N. Gerald BARRIER (ed.) *Sikhism and History*, New Delhi: Oxford University Press, 280 p.
- JAKOBESH, Doris R. 2003. *Relocating Gender in Sikh History : Transformation Meaning and Identity*. New Delhi : Oxford University Press, 296 p.
- JAKOBESH, Doris R. 1996. « Gender Issues in Sikh Studies: Hermeneutic of Affirmation or Hermeneutic of Suspicion? » in Pashaura SINGH et N. Gerald BARRIER. (dir.) *The Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora*. Delhi : Manohar, pp. 45-72.
- JODELET, Denise (dir.). 1999 [1989]. *Les représentations sociales*, Paris : Presses Universitaires de France, "Sociologie d'Aujourd'hui", 447 p.
- JODELET, Denise. 1984. « Représentation sociale : phénomènes, concept et théorie », dans *Psychologie sociale*, sous la direction de Serge Moscovici, Paris : Presses Universitaires de France, 1984, pp. 357-389.
- JOHNSTON, Hugh. 1988. « Patterns of Sikh Migration to Canada », In *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*, Toronto : University of Toronto, pp. 296-313.

- JUTEAU, Danielle. 1999. *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 226 p.
- KAUR, Kanwaljit. 1992. « Sikh Women » in *Fundamental Issues in Sikh Studies* Chandigarh : Institute of Sikh Studies, 259 p.
- KERGOAT, Danièle. 2007 [2001]. « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », dans *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris : Presses Universitaires de France, pp. 35-44.
- KHALSA, Gurudharm Singh. 1996. « High Mountain Pilgrimage : The Sikh Journey to Hemkund Sahib », in Pashaura SINGH et N. Gerald BARRIER. (dir.) *The Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora*. Delhi : Manohar, pp. 23-35.
- L'ÉCUYER, René. 1988. « L'analyse de contenu : notion et étapes », In *Les méthodes de la recherche qualitative*, sous la direction de Jean-Pierre DESLAURIERS, Ste-Foy : Presses de l'Université du Québec, pp. 49-65.
- MAHMOUD KEPPLEY, Cynthia. 2005. « Sikhs in Canada: Identity and Commitment », In *Religion and Ethnicity in Canada*, sous la direction de Paul Bramadat et David Seljak, Toronto: Pearson Longman, pp. 52-65.
- MAHMOUD, Cynthia et Stacy Brady. 2000. *The Guru's Gift : An Ethnography Exploring Gender with North American Sikh Women*, Californie: Mayfield Publishing Company, 123 p.
- MAND, Kanwal. 2002. « Place, Gender and Power in Transnational Sikh Marriages », In *Global Networks*, Vol. 2, No. 3, pp. 233-248.
- MANN, Sukhjinder. 1998. *East meets West: Perception of Sikh Women in Canada*, Mémoire de maîtrise, Université du Manitoba, 85 p.

- MCLEOD, W.H. 2007. *Essays in Sikh History, Tradition and Society*, New Delhi: Oxford University Press, 292 p.
- MCLEOD, W.H. 2005 [1999]. *Sikhs and Sikhism*, New Delhi: Oxford University Press, 890 p.
- MCLEOD, W.H. 2002 [1995]. *Historical Dictionary of Sikhism*, New Delhi: Oxford University Press, 349 p.
- MCLEOD, W.H. 1996. « Gender and the Sikh Panth », in Pashaura SINGH et N. Gerald BARRIER. (dir.) *The Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora*. Delhi : Manohar, pp. 37-43.
- MCLEOD, W.H. 1972. « Learning from Other Faith: VII. Sikhism », In *The Expository Times*, No. 83, pp. 356-360.
- MACAULIFFE, Max Arthur. 1909. *The Sikh Religion : its Gurus, Sacred Writings and Authors*, 6 volumes, Oxford : Clarendon Press.
- MCMULLEN, Clarence O. 1989. *Religious Beliefs and Practices of the Sikhs in Rural Punjab*, New Delhi: Manohar, 142 p.
- MICHAUD, Heather Lenore. 1998. *Walking in the Footsteps of the Guru: Sikhs and Seekers in the Indian Himalayas*, mémoire de maîtrise, Université de Calgary, 158 p.
- MONIER-WILLIAMS, M. 2005 [1899]. *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1333 p.
- MOONEY, Nicola. 2006. « Aspiration, Reunification, and Gender Transformation in Jat Sikh Marriages from India to Canada », In *Global Networks*, Vol. 6, No. 4, pp. 389-403.

- MOSCOVICI, Serge. 1997 [1983]. « Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire », dans *Les représentations sociales*, sous la direction de Denise Jodelet, Paris : Presses Universitaires de France, pp. 79-103.
- OBEROI, Harjot. 1994. *The Construction of Religious Boundaries : Culture, Identity and Diversity in the Sikhs Traditions*, Delhi : Oxford University Press, 494 p.
- OWEN COLE, W. et P.S Sambh. 2006 [1978]. *The Sikhs : Their Religious Beliefs and Practices*, Londres : Routledge Press, 232 p.
- PRUTI, Raj et Bela Rani SHARMA (édité par). 1995. *Sikhism and Women*, New Delhi : Anmol Publications Pvt Ltd, 267 p.
- QUIMINAL, Catherine. 2007 [2000]. « Migrations », dans *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris : Presses Universitaires de France, pp. 124-129.
- RAIT, Satwant Kaur. 2005. *Sikh Women in England: their Religious and Cultural Beliefs and Social Practices*, Stoke on Trent; Sterling, VA: Trentham Books and Community Religions Project, 187 p.
- ROSADO NUNES, Maria José F. 2007 [2001]. « Religions », dans *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris : Presses Universitaires de France, pp. 190-194.
- ROY, Simon N. 2003 [2006]. « L'étude de cas », dans *Recherche sociale : De la problématique à la collecte de données*, sous la direction de Benoit Gauthier, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2003, pp. 159-184.
- SAVOIE-ZAJC, Lorraine. 2003 [2006]. « L'entrevue semi-dirigée », dans *Recherche sociale : De la problématique à la collecte de données*, sous la direction de Benoit Gauthier, Québec, Presses de l'Université du Québec, pp. 293-316.

SHACKLE, Christopher. 1995 [1981] *A Gurū Nānak Glossary*. New Delhi: Heritage Publishers, 315 p.

SHACKLE, Christopher. 1996 [1983]. *An Introduction to the Sacred Language of the Sikhs*, London: School of Oriental and African Studies, University of London, 207 p.

SHANKER, Rajkumari. 2002. « Women in Sikhism », In *Women in Indian Religions*, sous la direction de Arvind Sharma, New Delhi: Oxford University Press, pp. 108-133.

SINGH, Darshan. 2008 [2005]. *Guru Granth Sahib*. Texte original en *gurmukhī* translittération et traduction anglaise en 5 volumes, Amritsar : Sikh University Press, 2986 p.

SINGH, Gopal. 2005 [1960] *Sri Gurū Granth Sāhib*. Traduction anglaise en 4 volumes, New Delhi : Allied Publishers PVT. Limited, 1351 p.

SINGH, Harbans. 1978. « Place of Women in Sikhism: the Message of Sikhism », Delhi: Delhi Gurdwara Management Committee, pp. 180-193.

SINGH, Kharak. 1998. *On gurdwara legislation*, Chandigarh : Institute of Sikh Studies, 118 p.

SINGH, Nikky-Guninder Kaur. 2008. « Re-Imaging the Divine in Sikhism », In *Feminist Theology*, Vol. 16, No. 3, pp. 332-349.

SINGH, Nikky-Guninder Kaur. 2007. « Translating Sikh Scriptures into English » In *Sikh Formations: Religion, Culture, Theory*, Vol. 3, No. 1, pp.33-49.

SINGH, Nikky-Guninder Kaur. 2006. « Sikh Women in North America », In *Encyclopedia of Women and Religion in North America*, Vol. 2, Bloomington: Indiana University Press, pp. 693-703.

SINGH, Nikky-Guninder Kaur. 2005. *The Birth of the Khalsa : a Feminist Rememory of Sikh Identity*. Albany : State University of New York Press, 224 p.

SINGH, Nikky-Guninder Kaur. 1996. *The Name of My Beloved*, San Francisco: HarperCollins Publishers, 251 p.

SINGH, Nikky-Guninder Kaur. 1993. *The Feminine Principle in the Sikh Vision of the Transcendent*. England ; New York, NY, USA : Cambridge University Press, 317 p.

SINGH, Nikky-Guninder Kaur. 2000. « Why Did I Not Light the Fire?: The Refeminization of Ritual in Sikhism », In *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 16, No. 1, pp. 63-85.

SINGH, Nikky-Guninder Kaur. 1999. « Sikhism », In *Encyclopedia of Women and World Religion*, Vol. 2, New York: Macmillan Reference USA, pp. 904-907.

SINGH, Nikky-Guninder Kaur. 1992a. « The Sikh Bridal Symbol: An Epiphany of Interconnections », In *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 8, No. 2, pp. 41-64.

SINGH, Nikky-Guninder Kaur. 1992b. « The Myth of the Founder: The Janamsākhīs and Sikh Tradition », In *History of Religions*, Vol. 31, No. 4, pp. 329-343.

SINGH, Pashaura. 2007 [2000]. *The Guru Granth Sahib: Canon, Meaning and Authority*, New Delhi: Oxford University Press, 318 p.

SINGH, Sundarshan. 1979. « Woman and the Sikh Gurus », In *Sikh Religion-Democratic, Ideals and Institutions*, New Delhi: Oriental Publishers, pp. 109-128.

Site web du *Shiromanī Gurdwārā Parbandhak Committee*, <http://www.sgpc.net>, section « Sikh Rehat Maryada », consulté le 21 décembre 2008.

Site web du Sri Granth, <http://www.srigranth.org>, traduction en ligne du *Gurū Granth Sāhib*, consulté le 21 décembre 2008.

Site web du Gouvernement du Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, <http://www.accommodements.qc.ca>, section « Montréal/Mémoires déposés à la Commission », The Sikh Community of Montreal, *Brief Presented to Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences*, consulté le 21 décembre 2008.

Site web de Statistique Canada, <http://www.statcan.ca>, section « Recensement 2001/Religion », consulté le 21 décembre 2008.